



D. IGNACIO CAMPOY CERVERA
D.N.I.: 5407666

AUTORIZA:

Que su tesis doctoral con el título:

“Dos modelos teóricos sobre el tratamiento jurídico
debido a los niños” pueda ser utilizada para fines de
investigación por parte de la Universidad Carlos III de
Madrid.

Getafe, 7 de mayo de 2001.

A large, stylized handwritten signature in black ink, which appears to read "Ignacio Campoy Cervera", is written over a faint, circular official stamp. The signature is bold and expressive, with long horizontal strokes.

Fdo. Ignacio Campoy Cervera

S. Perry

Emilio Perry

Quana P. Anon

W. Perry

Perry

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS

“BARTOLOMÉ DE LAS CASAS”

DOS MODELOS TEÓRICOS SOBRE EL TRATAMIENTO
JURÍDICO DEBIDO A LOS NIÑOS



Autor: D. Ignacio Campoy Cervera

Directores: Prof. Dr. Rafael de Asís Roig y Prof. Dr. Francisco Javier Ansuátegui Roig

Diciembre 2000

Memoria elaborada por D. Ignacio Campoy Cervera, bajo la dirección de los profesores doctores D. Rafael de Asís Roig, Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Jaén, y D. Francisco Javier Ansuátegui Roig, Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid, depositada en el Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid en Diciembre de 2000, para la colación del Grado de Doctor.

Agradezco a la Universidad Carlos III de Madrid, al Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de dicha Universidad, y a la Fundación Caja de Madrid, la ayuda prestada para la realización de esta tesis doctoral.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
 LOS PLANTEAMIENTOS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES COMO ANTECEDENTES DE UN MODELO NEGADOR DE DERECHOS	19
 INTRODUCCIÓN.....	21
 I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO	25
1. La concepción del niño en Platón	27
2. La concepción del niño en Aristóteles	32
 II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS.....	43
1. El gobierno de los padres sobre los hijos en Atenas.....	45
2. Las relaciones entre padres e hijos en el pensamiento de Platón.....	63
a) El hijo como receptor de los caracteres, cualidades y valores de sus padres	63
b) Consideraciones acerca del respeto debido por los hijos a sus padres	66
c) El gobierno ejercido sobre los hijos.....	73
d) Los vínculos afectivos entre los padres y los hijos	77
3. Las relaciones entre padres e hijos en el pensamiento de Aristóteles.....	82
a) El hijo como receptor de los caracteres, cualidades y valores de sus padres	82
b) Consideraciones acerca del respeto debido por los hijos a sus padres	83
c) El gobierno ejercido sobre los hijos.....	85
d) Los vínculos afectivos entre los padres y los hijos	89
 III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO	93
1. La proposición por Platón de medidas eugenésicas y de control de la población	95
2. La proposición por Aristóteles de medidas eugenésicas y de control de la población.....	100



IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN ...	105
1. La formación del ciudadano a través de la educación en los planteamientos de Platón	112
2. La formación del ciudadano a través de la educación en los planteamientos de Aristóteles	129
LOS PLANTEAMIENTOS DE LOCKE COMO ANTECEDENTES DEL MODELO PROTECCIONISTA	145
INTRODUCCIÓN.....	147
I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO	153
1. El niño como ser imperfecto	153
2. La concepción de Locke sobre las imperfecciones propias del niño. Dos cuestiones sobre las posibles tendencias connaturales.....	155
II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS.....	167
1. La concepción de Filmer.....	167
2. La concepción de Locke. La crítica a Filmer	171
a) El posible origen divino del poder monárquico	171
b) La distinción entre el poder paternal y el poder político.....	173
c) El poder paternal y el poder maternal	178
d) El contenido del poder paternal	185
e) Las relaciones afectivas entre padres e hijos.....	194
III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO	203
1. El contenido del concepto “mejor interés del niño”	203
2. Las personas que han de determinar el mejor interés del niño	205
3. El posible conflicto de intereses entre el niño y sus padres	208
IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN ...	211
1. La formación del ciudadano libre como persona virtuosa	214
a) La vinculación de la formación del ciudadano con el modelo de sociedad.....	214

b) La vinculación del modelo de sociedad con la formación del ciudadano	223
2. La educación para la libertad desde la educación en la sumisión	226
V LOS DERECHOS DEL NIÑO	243
1. La importancia esencial del valor libertad en el reconocimiento de los derechos de los niños	243
2. Los derechos reconocidos	248
3. El ejercicio de los derechos	260
EL MODELO PROTECCIONISTA	271
INTRODUCCIÓN	273
I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO	279
1. La identificación de las características propias del niño	285
a) Las características físicas	285
b) Las cualidades morales	286
c) Las características intelectuales	289
2. La diferente interpretación del proteccionismo “tradicional” y del “renovado”	290
II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS	295
1. Distintos modelos reguladores de las relaciones paterno-filiales	302
a) Arbitrariedad en los medios para la consecución de los fines	303
b) Discrecionalidad controlada	304
c) Potestad controlada	311
d) Control de la comunidad	320
III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO	323
1. El conflicto entre los intereses del niño y los del Estado	326
a) Supeditación del interés del niño al del futuro adulto	326
b) La acción del Estado ante los menores delincuentes	327
c) La acción del Estado ante los menores abandonados	330

2. El conflicto entre los intereses del niño y los de sus padres	333
a) Los planteamientos del proteccionismo “tradicional”	333
b) Los planteamientos del proteccionismo “renovado”	338
IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN ...	347
1. Los planteamientos del proteccionismo “tradicional”	347
2. Los planteamientos del proteccionismo “renovado”	356
V LOS DERECHOS DE LOS NIÑOS	363
1. Los planteamientos del proteccionismo “tradicional”	366
a) La vinculación con el liberalismo clásico	366
b) La negación del niño como titular de derechos morales.....	375
c) La negación del niño como titular de derechos humanos	382
d) La importancia central de los deberes, y la negación del niño como titular de derechos correlativos	386
e) El reconocimiento del niño como titular de derechos.....	391
2. Los planteamientos del proteccionismo “renovado”	398
3. La crítica a los planteamientos del proteccionismo “renovado”. La aceptación del paternalismo de la “voluntad” y de los planteamientos de las teorías de la voluntad.....	410
LOS PLANTEAMIENTOS DE ROUSSEAU COMO ANTECEDENTES DEL MODELO LIBERACIONISTA	421
INTRODUCCIÓN.....	423
I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO	429
1. La bondad natural del hombre	429
2. La posibilidad de corromper la naturaleza del hombre: el uso de la libertad natural.....	434
3. La evolución de las cualidades del niño	436
4. La atención centrada en el niño.....	439
5. Las cualidades de los niños.....	443
a) Cualidades físicas.....	443

b) Cualidades intelectuales.....	447
c) Cualidades morales: el amor de sí y la piedad	449
II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS.....	455
1. Funciones de los padres en la educación de los hijos	457
a) La madre como nodriza y como “niñera”	457
b) El padre como preceptor.....	460
b.1) La atención al hijo.....	462
b.2) La dialéctica autoridad-libertad en las relaciones padre-hijo	464
2. La familia rousseauiana	469
3. Funciones de los padres en el ámbito familiar y social.....	477
a) El padre como “cabeza de familia”	477
b) La madre como “salvaguarda del hogar”	485
4. Algunos problemas de la concepción rousseauiana.....	488
III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO	493
1. La importancia del interés del niño.....	493
2. La determinación del interés del niño	496
IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN ...	503
1. La necesaria dirección en la formación de la persona.....	503
2. La educación del hombre natural y del ciudadano.....	509
3. La formación de la mujer natural.....	517
4. El proceso educativo para la formación adecuada.....	523
V EL CARÁCTER ESENCIAL DE LA LIBERTAD.....	539
1. El concepto de libertad	539
2. La libertad en la infancia.....	543
a) La bondad natural del niño.....	544
b) La atención centrada en el niño	550
c) El surgimiento paulatino de las cualidades intelectuales y morales en la infancia	552
d) El cometido de la autoridad	554

e) Algunos problemas de la concepción rousseauiana de la libertad en la infancia	556
f) Un apunte sobre el problema específico de la libertad en las niñas	569
EL MODELO LIBERACIONISTA	573
INTRODUCCIÓN.....	575
I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO	579
1. La vinculación entre la concepción del niño y el establecimiento de determinadas relaciones jurídicas y sociales	580
2. Las características de los niños	587
3. La superación de los planteamientos proteccionistas en la determinación de las características de los niños	600
4. Las posibles diferencias según la edad	605
II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS	609
1. El modelo liberacionista de las relaciones entre los padres y sus hijos	611
a) La crítica al modelo proteccionista	611
b) Las relaciones familiares en el modelo liberacionista	616
b.1) El conflicto entre los derechos y libertades del niño y el poder de los padres. La “autoridad natural” de los padres.....	617
b.2) La posibilidad de la extinción voluntaria de las relaciones familiares.....	628
b.2.1) La extinción de las relaciones familiares por los hijos.....	628
b.2.2) La extinción de las relaciones familiares por los padres	632
2. El planteamiento de Howard Cohen	637
a) El sistema de control mediante privilegios	638
b) El sistema de agentes	642
III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO	647
IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN ...	657
1. La crítica a la formación del ciudadano en el sistema educativo existente.	659

2. La formación de la persona a través de la educación, en los planteamientos liberacionistas. La dirección y control del niño sobre su propia educación 671

V LOS DERECHOS DEL NIÑO.....	693
1. Argumentaciones causales.....	694
a) La denuncia de la situación de la infancia	697
b) La crítica de las teorías proteccionistas	699
c) La equiparación con otros movimientos liberacionistas	703
2. Argumentaciones teleológicas	708
a) El reconocimiento y la protección de los derechos de los niños como causa de un mundo mejor.....	708
b) La construcción de un mundo mejor como causa del reconocimiento y la protección de los derechos de los niños	711
3. Argumentaciones vinculadas con los valores libertad e igualdad.....	714
a) El valor libertad.....	714
b) El valor igualdad. La arbitrariedad del criterio de la edad.....	729
b.1) El efecto beneficioso del ejercicio de la libertad	742
b.2) La corrección de la incapacidad	744
b.3) Criterios complementarios en la determinación de la capacidad ...	749
b.3.1) Criterios diferentes al de la edad	749
b.3.2) Criterios complementarios <i>a posteriori</i>	752
b.3.3) Criterios combinados con el de la edad.....	754

APÉNDICE. APUNTES PARA LA FORMULACIÓN DE UNA PROPUESTA SOBRE EL TRATAMIENTO JURÍDICO DEBIDO A LOS NIÑOS.....	761
--	-----

1. Las relaciones entre padres e hijos	774
2. La formación del ciudadano a través de la educación.....	783

CONCLUSIONES.....	795
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA CITADA	813
---------------------------	-----

INTRODUCCIÓN GENERAL

La presente investigación tiene como objetivo primordial identificar, analizar y comprender, los principales modelos teóricos que en nuestra cultura occidental han pretendido justificar el trato jurídico que los niños debían recibir en la sociedad.

La configuración de esos modelos teóricos como esquemas conceptuales del tratamiento jurídico debido a los niños, supone que serán, finalmente, las consideraciones relacionadas con el reconocimiento de derechos a los niños, las auténticas guías conductoras entre los distintos modelos teóricos analizados, y las que dan una coherencia interna a cada uno de ellos. Esto no significa, en ningún caso, que la pretensión de esta investigación sea realizar un estudio del reconocimiento de los derechos de los niños en nuestros ordenamientos jurídicos positivos. Aunque, en el fin de la investigación estará, precisamente, el análisis de los argumentos teóricos justificatorios de ese reconocimiento.

En este sentido, se han singularizado cuatro perspectivas esenciales para la comprensión del tratamiento jurídico que en cada modelo se propugnaba como debido al niño. Estas diferentes perspectivas se estructuran como elementos necesarios en la configuración de dichos modelos teóricos, de modo que su consideración ha sido, y es, necesaria cuando se pretende dar una respuesta a la cuestión de cuál ha de ser el tratamiento jurídico que se ha de proporcionar a los niños en una sociedad. Así, es su trabazón la que permite identificar la constitución de un modelo teórico y, por consiguiente, la que permite distinguirlo de un modelo diferente. Su comprensión resulta, finalmente, necesaria para discernir las justificaciones, las razones, y los objetivos que explican porqué se aboga por un determinado trato jurídico para los niños. Estas perspectivas son: la concepción del niño, las relaciones entre padres e hijos, el mejor interés del niño y la formación del ciudadano a través de la educación y las consideraciones relacionadas con el reconocimiento de derechos a los niños.

Al entenderse como diferentes enfoques de una misma realidad, y elementos constitutivos de un todo, la comprensión de cada una de ellas requiere, en mayor o menor grado, la del resto. No obstante, es con el análisis individualizado de cada una como mejor se puede comprender el modelo que configuran.



Con la concepción del niño se quiere significar la idea que del niño se ha formado en un determinado pensamiento. La consideración de cuáles son las características y cualidades que son predicables del niño supone una base aparentemente natural, pero finalmente se muestra como construcción intelectual, justificadora del trato debido al niño.

Las relaciones entre padres e hijos constituyen el ámbito en el que primordialmente se desarrolla el trato que los niños reciben en la sociedad. La importancia de la familia, y las relaciones entre sus miembros, como elemento base en la estructuración de nuestras sociedades, supone que cualquier consideración sobre el trato jurídico debido a los niños tenga que atender al debido a los niños dentro del ámbito familiar. El enfoque jurídico de la presente investigación limita ese estudio a los diferentes tipos de relaciones entre padres e hijos establecidas en función de derechos y deberes respectivos. No obstante, la comprensión de los argumentos justificatorios hace inevitable que se atienda a las diferentes concepciones de cuáles son, o cuáles han de ser, el tipo de relaciones que exista entre los miembros de la familia; adquiriendo así relevancia otro tipo de reflexiones, como puede ser la configuración de un determinado tipo de relaciones afectivas entre sus miembros.

Las reflexiones acerca del mejor interés del niño pretenden determinar tanto el concepto que se forma en cada pensamiento acerca de lo que constituye lo mejor para el niño, cuanto la fuerza justificadora que ese concepto ha supuesto respecto al trato jurídico que el niño habría de recibir. La perspectiva pretende, pues, ser muy amplia. Abarca conceptos como el que actualmente se utiliza en los textos jurídicos de “interés superior del niño”, pero su enfoque tiene un ámbito mucho mayor, supone una conexión con el núcleo de la cuestión central de esta investigación. Los planteamientos que justifiquen un determinado tipo de trato jurídico como debido al niño, necesariamente han de considerar el interés del niño. La manera de realizar esas consideraciones pueden variar mucho. Se puede, por ejemplo, despreciar el interés del niño u otorgarle la mayor importancia como sujeto destinatario de ese trato debido; construir distintos conceptos de lo que representa el mejor interés del niño, de quién y de cómo se ha de determinar; o diferir sobre la importancia relativa que tiene su mejor interés en los posibles conflictos con otros intereses. Pero es precisamente la constatación de esas diferencias de criterios, y la importancia que adquieren para abogar por un determinado tipo de trato jurídico debido al niño, lo que permite señalarlo como elemento esencial tanto para la

identificación de los diferentes modelos teóricos cuanto en la propia configuración de cada uno de esos modelos.

Con la perspectiva de la formación del ciudadano a través de la educación se pretende significar, principalmente, la idea de que en todos los modelos que dan una respuesta a la cuestión del trato jurídico debido al niño está presente, de forma más o menos explícita, pero en todo caso siempre de forma relevante, la consideración de que con ese trato se ha de conseguir la formación de un determinado tipo de ciudadano. Esta perspectiva podría parecer, en un principio, un elemento no esencial para exponer coherentemente los diferentes modelos teóricos, representando o bien una consecuencia de dichos modelos, o bien un elemento ajeno a la fundamentación principal de cada uno de ellos. Sin embargo, esta apreciación se muestra, finalmente, errónea. La formación del ciudadano a través de la educación tiene siempre una importancia esencial en la configuración de cada modelo, y en ocasiones hasta puede suponer el único elemento con entidad independiente, significándose como el elemento primordial y central en torno al cual se estructuran el resto de los elementos configuradores del modelo teórico sobre el trato jurídico debido a los niños. No obstante la importancia de esta perspectiva no siempre es resaltada en los diferentes modelos, incluso puede quedar velada en su auténtica significación.

Hay que entender que esta perspectiva está estrecha y necesariamente conectada con otros dos ámbitos diferentes del jurídico, el político y el educativo, de tanta trascendencia en la consideración del modelo de formación de ciudadano que se considera adecuado en una sociedad. Por eso, las justificaciones y objetivos pretendidos con la configuración del modelo del trato jurídico debido al niño, que resultan necesarios para su correcta comprensión, pueden quedar ocultos, más o menos intencionadamente, por que en realidad radican en un ámbito diferente. Los tres ámbitos están esencialmente unidos, aunque no en todos los modelos se consideran de la misma manera. En este sentido el hecho de que esta perspectiva se denomine como formación del ciudadano a través de la educación, pretende dar cuenta de esa unión esencial entre los tres ámbitos, pero no pretende prejuzgar que en todo los modelos teóricos sobre el trato jurídico debido a los niños predominen, en este aspecto, las consideraciones políticas o educativas. De hecho, como después se verá en la exposición de los modelos estudiados, en ocasiones se apunta antes a la formación de la persona individualmente considerada que a la del ciudadano como miembro de una sociedad estructurada

conforme a un determinado modelo político. En todo caso, el enfoque que en esta investigación resulta central es el del trato jurídico debido al niño, por eso la proyección en el ámbito político o en el educativo sólo tendrá sentido en cuanto muestre la relevancia que ha supuesto para justificar y estructurar, en los distintos modelos teóricos, un determinado tipo de trato jurídico debido al niño.

Como antes apuntaba, el análisis de estas cuatro perspectivas resulta esencial para comprender el tratamiento jurídico que en cada modelo teórico se propugna como debido al niño. Pero, lógicamente, son las consideraciones relacionadas con el reconocimiento de derechos a los niños, los argumentos teóricos que se utilizan en la justificación de cada modelo, las que se constituyen en el elemento final que permite identificar los distintos modelos, y dar una coherencia interna a cada uno de ellos.

La trabazón de todas estas perspectivas permite, pues, identificar, analizar y comprender los diferentes modelos sobre el trato jurídico debido a los niños. En la presente investigación se han identificado dos modelos, denominados como modelo proteccionista y modelo liberacionista. Cada uno supone, finalmente, una forma manifiestamente diferente de entender cuál ha de ser el reconocimiento de los derechos de los niños. El proteccionismo como modelo en el que se reconoce al niño como titular de derechos, pero con un reconocimiento especial que lo diferencia del que se produce respecto de los adultos; y el liberacionismo como modelo en el que se propugna por un mismo reconocimiento de derechos para niños y para adultos. Y en cada uno, esa diferente respuesta a la misma cuestión está coherentemente trabada con los argumentos justificatorios ofrecidos en las perspectivas antes señaladas. La identificación, análisis y comprensión de los argumentos justificatorios de esos modelos supone el principal objetivo de esta investigación.

La consecución de ese objetivo ha determinado los otros temas, así como su enfoque, que son objeto de estudio en la presente investigación.

Así, las consideraciones relacionadas con el reconocimiento de derechos a los niños como elemento principal de los modelos que ofrecen una construcción teórica sobre el tratamiento jurídico a los niños, ha supuesto la no inclusión en esta investigación de un modelo, históricamente previo al proteccionista, que se caracterizar precisamente por negar el reconocimiento de derechos a los niños.

La identificación, análisis y comprensión de los dos modelos que sí reconocen derechos a los niños, a través de los argumentos teóricos que los justifican, hace que sea

adecuado singularizar y exponer la principal aportación teórica que ha servido de base en el posterior desarrollo de esos modelos. En este sentido, se han estudiado los planteamientos de John Locke como antecedentes del proteccionismo, y se ha pretendido justificar como las aportaciones teóricas de los planteamientos de Jean-Jacques Rousseau pueden identificarse como antecedentes del modelo liberacionista. De la misma manera se ha considerado conveniente estudiar los planteamientos teóricos de Platón y Aristóteles como antecedentes del modelo negador de derechos (que, en este sentido, se ha hecho referencia al mismo como modelo “platónico-aristotélico”, aunque, evidentemente, no se pretende significar que ese modelo se circunscriba a la aportación realizada por estos dos autores), en tanto en cuanto es posible una mejor comprensión de los argumentos ofrecidos en los otros dos modelos, precisamente a través de la identificación de los argumentos que sirven para justificar una situación jurídica en la que los derechos les son negados a los niños.

En todo caso, el estudio de los planteamientos de todos estos autores sólo tiene sentido en la presente investigación en cuanto constituyen sendos antecedentes de los modelos teóricos justificativos del trato jurídico debido al niño. Así, las muy importantes aportaciones que cada uno de estos autores ha realizado en diferentes campos del conocimiento, política, educación, filosofía, etc., sólo adquiere aquí relevancia en tanto que permiten configurar un determinado modelo de trato jurídico debido a los niños, por lo que nos alejaría de la cuestión principal la consideración de cualquiera de esas perspectivas de sus planteamientos y de los innumerables discursos que en torno a ellos se han creado. Se pretende identificar en los planteamientos de estos autores los elementos constitutivos de unos modelos teóricos que si bien consistentes con sus respectivos pensamientos, en la unidad que supone su obra, no están en estos, sin embargo, presentes como tales; pues no existe en ellos, en realidad, la pretensión de configurar esos modelos acabados de un trato jurídico debido al niño. Este fin explica el acercamiento que se realiza en el estudio de estos autores. La justificación de la presencia de esos elementos constitutivos se realiza a través de su identificación directa en los propios planteamientos de los autores, se hace necesario señalar expresamente como podemos realizar esa identificación en argumentos que pueden tener una finalidad diferente para el autor. Esto supondrá un estudio directo de estos autores, a través de las obras en las que podamos encontrar los elementos constitutivos de los modelos teóricos de trato jurídico debido a los niños, y mediante la exposición, muchas veces expresa, de

aquellas de sus argumentaciones que permitan justificar la identificación en ellas de esos elementos constitutivos de los modelos teóricos a los que se pretende vincular como antecedentes.

La idea, que también se pretende justificar en esta investigación, de que la identificación de cada uno de los modelos que tratan de responder a la cuestión de cuál ha de ser el trato jurídico debido al niño, viene determinada necesariamente por las perspectivas antes referidas, condiciona y estructura el estudio tanto de los dos modelos analizados cuanto de los autores señalados como antecedentes.

De esta manera, el hecho de que en el estudio del modelo proteccionista se hayan reconocido diferencias significativas en todas esas perspectivas ha supuesto que en su exposición se destaquen dos aproximaciones teóricas a la cuestión del trato jurídico debido al niño, que son denominadas como proteccionismo “tradicional” y proteccionismo “renovado”. Denominación con la que simplemente se pretende significar la distinción entre los planteamientos que están más cercanos al pensamiento de Locke y los primeros proteccionistas, y los que realizan una mayor incorporación de otros pensamientos, de diferentes ámbitos del conocimiento, incluidas las aportaciones que se realizaran desde posiciones liberacionistas, que suponen ese cambio significativo en las diferentes perspectivas del modelo teórico. Sin embargo, por significativas que puedan resultar las diferencias entre estos enfoques, ambos son encuadrables en el modelo teórico que se puede identificar con el proteccionismo. Por eso su estudio se realiza conjunta, aunque distintamente, dentro del modelo proteccionista.

El estudio de los planteamientos señalados como antecedentes de los modelos, deberá también ofrecer una solución al trato jurídico debido al niño que pueda ser identificada con la estructuración coherente de cada una de las perspectivas configuradoras de los distintos modelos. Sólo en el estudio de los planteamientos de Platón y Aristóteles, y al exponerse como antecedentes de un modelo negador de derechos a los niños, se omite un apartado en el que se considere, de forma particular, cómo habrían de afectar sus planteamientos al reconocimiento de derechos a los niños.

Del mismo modo, el enfoque con que en esta investigación se estudia la cuestión del tratamiento jurídico debido a los niños de una sociedad, con el objetivo de identificar sus modelos teóricos justificatorios, significa la supeditación a la consecución de ese objetivo de otros posibles enfoques directamente relacionados con la cuestión. Así, aunque se procura situar los tres modelos histórica y espacialmente, esto

sólo se hace en función de su utilidad para identificar mejor cada modelo teórico. No se trata pues ni de limitar cada modelo espacial o temporalmente, ni de ofrecer un estudio de la evolución histórica que se haya producido en el pensamiento jurídico respecto al trato debido a los niños, ni, en ningún caso, del de la realidad jurídico positiva en ese trato debido a los niños.

Directamente relacionado con esa idea está la consideración que se puede hacer sobre las distintas aportaciones configuradoras de cada modelo teórico. El gran número y heterogeneidad de las distintas aportaciones supone que cualquier consideración más concreta de las mismas mostrase las enormes diferencias existentes entre ellas; sin embargo, aquí sólo se han tenido presentes las aportaciones que permitiesen la identificación y comprensión de los distintos modelos teóricos sobre el trato jurídico debido al niño. Tampoco se trata, pues, de realizar siquiera una aproximación a lo que supondría un estudio de la historia, o de los distintos modelos teóricos, de la concepción del niño, de la familia, de las relaciones de los miembros de la sociedad, de los sistemas políticos o de la educación; ni de los matices más o menos importantes que dentro de cualquiera de estos modelos se podrían señalar conforme a las aportaciones de diferentes autores. Todos esos estudios son necesarios sólo en cuanto sirven para identificar, analizar y comprender cada uno de los modelos teóricos sobre el trato jurídico debido al niño.

Esta pretensión de homogeneización de ámbitos del pensamiento y aportaciones de autores tan diferentes para la consecución de un fin concreto, afecta, necesariamente, a la rigurosidad de los términos y conceptos empleados en la identificación de los diferentes modelos. Así, la armonización de discursos jurídicos, morales, históricos, psicológicos o sociológicos, de épocas y sociedades radicalmente diferentes, hace que el uso de un mismo lenguaje para su identificación y exposición suponga eliminar las importantes diferencias que cabría apreciar, y hacer un esfuerzo de abstracción de los términos y los discursos que permitan hablar en un mismo sentido de derechos, deberes, Justicia, comunidad política, valores, niño, etc. Así como también es necesario reconocer que la inclusión de los planteamientos de los distintos autores en determinados modelos concretos siempre resulta, hasta cierto punto, artificial. Estas dimensiones de vaguedad son mayores si atendemos a los puntos de inflexión que, necesariamente, existen en todo proceso evolutivo; como lo ha tenido, sin duda, la consideración de cómo han de ser tratados los niños en la sociedad.

De esta manera, es evidente que en los veinte siglos que separan a Platón y Aristóteles de Locke ha existido una evolución fundamental en todos los ámbitos del pensamiento humano y, consecuentemente, también en el pensamiento jurídico sobre la forma en que han de ser tratados los niños. Como es evidente que el análisis de cualquier Derecho, incluso del de la Atenas que conocieron Platón y Aristóteles, desmiente que el niño no haya tenido siempre alguna clase de protección jurídica a la que podríamos considerar como garantizadora de ciertos “derechos”. Así, considero estudios de gran relevancia aquéllos que permitan esclarecer la evolución, centrada en los menores, del pensamiento jurídico en esos siglos, o del tratamiento jurídico real que los niños tuvieron durante ese tiempo. Sin embargo, como antes indicaba, en ningún momento es esa la pretensión de la actual investigación. Lo que aquí interesa son los principales modelos teóricos; y, en este sentido, sí que se puede justificar, a este respecto, que la construcción de un nuevo paradigma respecto al trato jurídico que habían de recibir los niños, sólo se produce en un siglo tan crucial para toda las teorías liberadoras del hombre como fue el siglo XVII.

Finalmente, hay que dar constancia de que el objetivo último que ha animado la elaboración de la presente investigación, ha sido la pretensión de avanzar en el conocimiento de cuál es el tratamiento jurídico que se debe garantizar al niño en nuestras actuales sociedades. Con ese mismo objetivo en otra ocasión pretendí, principalmente a través del análisis de textos jurídicos, identificar los elementos determinantes de la evolución seguida en el ámbito internacional, y en la Europa occidental, en el reconocimiento y la protección de los derechos de los niños. En aquella investigación se reforzó la idea de que para la consecución del pretendido objetivo se hacía necesario trascender de un estudio del Derecho positivo y analizar las argumentaciones teóricas que fundamentaban ese reconocimiento y protección de los derechos de los niños. De esta manera, se empezó el estudio de los principales argumentaciones que habían ofrecido una solución coherente a la cuestión de cuáles eran y cómo se había de realizar el reconocimiento de los derechos de los niños. En esta investigación fue tomando consistencia la idea de que las dos principales respuestas que se pretendían ofrecer a la cuestión del trato jurídico debido al niño, el proteccionismo y el liberacionismo, respondían a esquemas conceptuales que iban más allá de las simples consideraciones jurídicas; pudiéndose identificar como elementos configuradores de cada modelo las respuestas que ofrecían, a su vez, a la concepción del niño, las

relaciones entre padres e hijos, lo que habría de constituir el mejor interés del niño y la formación que se había de conseguir del ciudadano a través de la educación. De igual manera, se pudieron identificar todas esas perspectivas en los planteamientos de los autores que aquí se estudian como precedentes de los modelos del trato jurídico debido al niño. El estudio de todas ellas, de manera que permitiese identificar, analizar y comprender los modelos teóricos que justificaban un determinado trato jurídico como debido al niño, se convirtió así en el objetivo principal de la presente investigación.

Ese objetivo excluía de esta investigación un análisis del trato jurídico que se dispensa a nuestros niños en nuestra sociedad. Esta otra investigación se puede realizar a través del análisis del reconocimiento de los derechos de los niños en los textos de Derecho positivo, de su aplicación por los diferentes operadores jurídicos, y de los argumentos teóricos que lo justifica. Pero, precisamente es su actualidad lo que termina por hacer inadecuado su estudio con los mismos presupuestos metodológicos que se han utilizado respecto a los modelos analizados en la presente investigación. En todo caso, eso no implica, en absoluto, una despreocupación o un alejamiento de la cuestión. De hecho, la comprensión de nuestro actual modelo teórico sobre el trato jurídico que se considera que es debido a los niños en nuestra sociedad está también en la base de la presente investigación. En este sentido, mi investigación pretende señalar las bases teóricas sobre la que se ha construido y se está construyendo el nuevo edificio teórico-jurídico, y, finalmente, apuntar unas posibles líneas constructivas, que solo adquieren pleno sentido si pueden significar una aportación al debate actual, configurador de un nuevo modelo teórico sobre el trato jurídico que se debe dispensar a los niños en nuestras sociedades.

**LOS PLANTEAMIENTOS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES COMO
ANTECEDENTES DE UN MODELO NEGADOR DE DERECHOS**

INTRODUCCIÓN

La negación del reconocimiento de derechos de los niños caracteriza la manera en que se habría de entender, durante toda la Antigüedad, cuál era el trato jurídico que los niños debían recibir en la sociedad. Es la consideración y el tratamiento del niño como simple propiedad, de la comunidad o de los padres, lo que caracterizaría principalmente dicho trato jurídico. Quizás sea la tradicional figura del paterfamilias del Derecho romano la que se nos ha transmitido como representativa de esa consideración del niño como propiedad, carente como tal de derechos; sin embargo, estas consideraciones en tanto en cuanto significan un modelo de trato jurídico debido a los niños, aunque sea precisamente por la negación de derechos a los niños, se encuentra plenamente configurado y, lo que más interesa para el propósito de esta investigación, teóricamente justificado, en la Grecia clásica. De esta manera, para una adecuada comprensión de los argumentos teóricos que justifican ese trato jurídico, y que tendrían su desarrollo en los siglos posteriores, se realiza un estudio de su configuración teórica por los dos filósofos griegos (con la notable excepción de Sócrates, cuyo pensamiento sólo podemos conocer a través de la obra de terceros, y cuya relevancia en el propio planteamiento de estos autores es tan conocida) que quizás de forma unánime han sido aceptados como los más grandes pensadores de la época: Platón y Aristóteles. Su importancia respecto al tema que aquí es objeto de análisis está fuera de duda, por su entidad intelectual, por la trascendencia que su pensamiento tuvo y por la relevancia que le dieron al estudio de asuntos directamente relacionados con el que aquí se trata¹. En sus planteamientos podemos encontrar una respuesta coherente a las cuatro cuestiones que aquí se señalan como necesarias para la configuración de una determinada forma de entender el trato jurídico debido al niño: la concepción del niño, las relaciones entre padres e hijos, el mejor interés del niño y la formación del ciudadano a través de la educación. Los planteamientos que al respecto señalan los dos autores tienen los

¹ En este sentido, Golden resalta la importancia que tiene al respecto el estudio de las obras de Platón y Aristóteles, apuntando su vinculación con una forma tradicional de entender estas cuestiones: "a reflection both of the volume of their work and of the special interest they seem to have taken in childhood as a mirror for human nature and in children as the raw material of the citizen community. As much as one can tell, however, their attitudes toward children's moral and intellectual qualities are not atypical, though their views on the physiology of childhood sometimes represent only strands in a complex debate in the

suficientes elementos relevantes de conexión como para comprenderlos conjuntamente como antecedentes de ese modelo que se constituiría como negador de derechos de los niños. En este sentido, y para mayor claridad, en el estudio que al respecto se hace de ellos se estructuran sus respuestas a esas cuatro grandes cuestiones a través de sus consideraciones respecto a los mismos asuntos principales. Sin embargo, las diferencias que también es posible identificar entre los dos autores hace que sea igualmente conveniente que sus planteamientos se estudien de forma separada. Con ello se pretende mostrar, pues, cómo sus argumentos, diferentes en muchos aspectos, pero esenciales en lo básico en cuanto a los aspectos más trascendentes para la infancia, pueden configurarse conjuntamente como constitutivos de unos antecedentes teóricos de un modelo negador de derechos.

Conviene, en todo caso, aclarar que el objetivo aquí marcado del estudio de los planteamientos de estos dos autores como antecedentes de un modelo negador de derechos limita y marca el estudio que de su obra se pretende realizar. En este sentido, lo primero de lo que habría que dar constancia es de que no existe en ninguno de ellos un intento de ofrecer una construcción teórica específica sobre la cuestión. Lo cual, como antes señalaba, no quiere decir, en absoluto, que no se pueda encontrar en sus pensamientos esa construcción teórica; pero sí que para la comprensión y exposición de dicha construcción encontramos los elementos de análisis en las consideraciones que realizan respecto a otra cuestión diferente, y fundamental para ambos filósofos: la consideración del mejor sistema político posible de la ciudad. Es decir, que la adecuada comprensión del modelo que se configura sobre el trato jurídico debido a los niños pasa necesariamente por su estudio en las obras de estos autores en que se desarrollan sus consideraciones sobre el modelo político de la ciudad: *La república* y *Las leyes* de Platón, y la *Política y Ética a Nicómaco* de Aristóteles².

ancient scholarly literature". (Véase en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1990, pág. 4).

² Las dos obras de Platón suponen sendos intentos del filósofo de marcar las pautas, más o menos pormenorizadamente según la importancia que para la totalidad tuviese la parte que analiza, que han de establecerse para construir la sociedad más perfecta posible. Las diferencias entre ambas es clara, y vienen en alguna medida determinadas por las vivencias personales de su autor, más optimista y utópico en la construcción de la ciudad de *La república*, más pesimista y realista en el proyecto de ciudad de *Las leyes*. Pero lo que más importa destacar aquí es que es en estas dos obras donde mejor se puede apreciar el pensamiento de Platón sobre sus ideales de sociedad, y que en ellos la formación del ciudadano a partir del niño adquiere una importancia trascendental. (Por eso adquiere aquí una importancia secundaria la consideración de si Platón concebía o no el modelo de ciudad que expone en *La república* como modelo factible; pues entiendo que como señala Guthrie: "...sigue siendo un *paradigma* o modelo del orden que, dadas la necesidad que tienen los hombres de una vida en común y su diversidad de carácter, sería

Finalmente, conviene realizar dos aclaraciones previas, que se refieren a dos peculiaridades en la exposición de sus planteamientos y traen causa en las anteriores observaciones. La primera implica una significativa modificación en el esquema básico seguido en la exposición de los dos modelos teóricos del tratamiento jurídico debido a los niños, en los que sí se reconocen derechos a los niños, y de los planteamientos de los autores que se identifican como antecedentes teóricos, y es que precisamente la ausencia de consideraciones respecto al reconocimiento de derechos a los niños supone la ausencia de un apartado específico sobre esta cuestión. De esta manera, las consideraciones que se hacen con relevancia más directa respecto a los derechos de los niños, o, por decirlo más adecuadamente, sobre esa ausencia de derechos, se realizan en el apartado en que se estudian las relaciones entre padres e hijos; pues, como después precisaré, esa negación de derechos se encuentra inescindiblemente vinculada a su situación de sometimiento, dentro de los límites que las leyes de la ciudad imponen, a la voluntad de sus padres. La segunda peculiaridad, directamente relacionada con la anterior, apunta a la realización, precisamente en ese apartado en el que más directamente se trata la cuestión de la negación de derechos de los niños, de una referencia a la realidad vivida por los niños en las sociedades atenienses que ambos autores conocieron. Realidad que, obviamente, influyó en la configuración de los planteamientos teóricos de los dos autores y que, además, nos ayudarán a identificar, analizar y comprender los principales argumentos teóricos que configurarían un modelo negador de derechos a los niños³.

<<completamente bueno>> para ellos (427e) y al que deberían tender los pensadores políticos". Guthrie trata esta cuestión, sobre si se concibe la ciudad platónica de *La república* como una posibilidad práctica, en Guthrie, W.K.C.: "*Historia de la filosofía griega*", vol. IV, versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1990, págs. 464-467).

Respecto a la elección de las obras de Aristóteles creo que puede ser suficientemente aclaratoria la autorizada opinión de Julián Marías, al señalar en su Introducción a la *Ética a Nicómaco*: "Sorprende hasta qué punto las interpretaciones de las obras éticas de Aristóteles suelen desatender su conexión con la *Política*, a pesar de la extraordinaria explicitud con que está subrayada en los textos: la *Ética a Nicómaco* empieza y acaba con referencias a la política, del modo más formal y concluyente (...) Creo, por el contrario, que sólo una aproximación de ambas puede ser fecunda". (En Marías, Julián: "Introducción", en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías, Introducción y notas de Julián Marías, col. Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, pág. XVII. Por esta edición es por la que se citará en adelante).

³ Así, se puede observar la presencia del modelo familiar Ateniense en los planteamientos de los dos filósofos, destacando Giulia Sissa la información que al respecto nos proporciona la *Política* de Aristóteles: "el primer libro de la *Política* da una gran cantidad de informaciones sobre el *oikos* en el siglo IV, pero estos informes están organizados con miras a una demostración polémica. Aristóteles quiere demostrar, contra Platón [en realidad, como después expondré, contra el modelo expuesto por Platón en *La república*], que la familia es *natural*. Se trata, pues, de la respuesta de un filósofo a otro filósofo. Contra la utopía platónica, Aristóteles defiende lo que él considera la verdadera esencia de la familia en la

sociedad griega, y lo hace refinando la cuestión de sus aspectos más problemáticos: en definitiva, el *oikos* es, según Aristóteles, una familia nuclear que se define en relación a una residencia". (En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", en Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine; Zonabend, Françoise (dirs.): *Historia de la familia*, prólogos de Claude Lévi-Strauss y Georges Duby, Tomo I "Mundos lejanos, mundos antiguos", traductor de "Tiempos antiguos" Néstor Míguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 173-174).

Aunque, también se haya de resaltar la importancia que el sistema espartano tuvo en el pensamiento de Platón. En este sentido, por ejemplo, señala el profesor Fernández-Galiano que: "Platón, como en otras cosas, toma para su *República* lo externo y formal de la vida espartana y lo sustancial e íntimo de la ateniense: si la educación corre largamente a cuenta del Estado, las ideas que la informan son de las nacidas al amparo de aquel sistema de enseñanza privada propio de Atenas, del que el propio filósofo era más deudor que otro alguno". (En Fernández-Galiano, Manuel: "Introducción. La génesis de <<La república>>", en Platón: *La república*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Introducción de Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pág. 35. Por esta edición es por la que se citará en adelante). Y para Werner Jaeger: "Platón, al tratar de trazar en las *Leyes* el esquema del pensamiento político y pedagógico de la antigüedad helénica, parte de los poetas, y llega a la determinación de dos formas fundamentales que parecen representar la totalidad de la cultura política de su pueblo: el estado militar espartano y el estado jurídico originario de Jonia". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1996, pág. 85).

I LA CONCEPCIÓN DEL NIÑO

La concepción del niño que se tenía en la Grecia clásica⁴ vendría a coincidir sustancialmente con la de Platón y Aristóteles. En este sentido, como bien señala Golden, para los atenienses las características de los niños que predominaban serían las que él denomina como “atributos negativos”; es decir, que los niños eran considerados principalmente por las carencias de cualidades que los adultos sí poseían⁵, y, de esta manera, lo que de ellos se resaltaba era su debilidad física, su incapacidad mental y su incompetencia moral⁶. Lo especialmente relevante de esta concepción será la forma de entender la necesaria relación que existe entre todas esas características; la debilidad física, incapacidad mental e incompetencia moral forman un todo en los niños que de forma esencial se complementan.

Esa concepción del niño, como señalaba, es compartida plenamente por nuestros filósofos; y aunque después veremos más detenidamente sus concepciones, conviene aquí resaltar como se observa en Platón y Aristóteles esta asociación en el niño entre las características físicas, intelectuales y morales, como un todo. Así, Platón señala como cualidades físicas propias de los niños, “a causa de su fogosidad”, su incapacidad “de guardar reposo ni en el cuerpo ni en la voz y que grita y salta siempre en desorden”. Y de ello infiere una carencia en las capacidades intelectuales, pues aquellas denotan falta de razón: “lo que por mi parte sé es que ningún ser vivo nace con la calidad y grado de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto”. Alcanzando la

⁴ Respecto a este tema es de gran interés el análisis que realiza Golden en el Capítulo I de su libro, ya citado, *Children and Childhood in Classical Athens*.

⁵ Lo que explicaría el escaso apego con que era observada la infancia: “The Greeks of the classical period were generally not nostalgic for childhood. It was a privilege of the gods, or of those they especially loved, to pass through childhood quickly, to be born with many of the powers they would display when grown”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs.4 y 5).

⁶ Véase así en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 5.

Luis García Iglesias aporta unos matices discrepantes sobre esa concepción del niño, al apreciar en la obra de Heródoto consideraciones también positivas sobre sus capacidades: “¿Qué es un niño o un muchacho para Heródoto? (...) fundamentalmente, alguien que no puede luchar, de quién se puede abusar; alguien que espera su tiempo y que se prepara para él. Pero no sólo cabe atribuirle negatividades de este tipo. Un niño da también para nuestro autor cotas de inteligencia y de superioridad moral que no alcanzan los adultos [aunque no creo que esto pueda, en todo caso, entenderse en un sentido fuerte de los términos]...”. (En García Iglesias, Luis: “Los menores de edad en las *Historias* de Heródoto”, en *Gerión*, I, 1984, pág. 107).



asociación al carácter de los niños, a sus atributos morales, al entender Platón que el niño, del que antes argumentaba su falta de razón, estuviese gobernado por la parte irracional de su alma (como a continuación se verá para Platón se ha de considerar la existencia de una parte racional y una irracional del alma), y, consiguientemente, dirigido a lo que dicha parte del alma procura: los deseos y los apetitos, “y de cierto, los más y los más variados apetitos, concupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños...”; por lo que, consecuentemente, se podría predicar del niño la deficiencia de carácter que supone la intemperancia, ya que “la templanza es un orden y dominio de placeres y concupiscencia” del que según queda dicho carecería el menor⁷.

Por su parte, Aristóteles, en el desarrollo de sus propias concepciones, coincidirá con el planteamiento de su maestro; concibiendo también como relación lógica que el niño, regido por la parte irracional del alma, y carente pues de razón e inteligencia que van unidas a la parte racional todavía no desenvuelta, se encuentre dominado por la pasión, la voluntad y el deseo, lo que le impele a conseguir todo lo placentero y agradable; siendo, consecuentemente, la intemperancia la que prime en su carácter⁸.

Otro aspecto fundamental en el que también coinciden ambos autores es en considerar que es precisamente en la niñez donde hay que actuar para que queden superadas las deficiencias del hombre y se potencien las cualidades positivas que sólo como adultos podrán desarrollar y ejercitar plenamente. Con ello advertimos por primera vez respecto al trato debido a los niños el carácter esencial, permanente en toda la obra política de los dos autores, que tiene la formación del ciudadano ideal para la sociedad que se pretende configurar. Así, los dos pensadores parten de la consideración de que cualquier reforma que se pretenda conseguir en el orden social habrá de empezar, si quiere construirse sobre bases firmes, con la buena formación de los niños. Los niños son pues, pese a que no pueden dejar de verlos como seres defectuosos, quienes personifican la única esperanza para la formación de la sociedad a la que cabría aspirar; representan, en este sentido, la materia moldeable con la que los dos filósofos tratarán de configurar al adulto poseedor de las mejores cualidades y ciudadano de la mejor sociedad posible. Siendo esta la razón principal por la que podamos encontrar en los

⁷ Véase en *Las Leyes*, 664e, 672b-c; y en *República*, 431c y 430e, respectivamente.

⁸ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1334b (cito por la edición con traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, col. El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1991); y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1119b.

planteamientos de ambos filósofos un buen estudio de las características del niño, pues es sólo a través del mismo como se podrá conseguir formar el pretendido ciudadano.

De esta manera, se observa también la necesaria unión de ambos puntos de vista: la esencial conexión entre las diferentes características de los niños, y el objetivo de conseguir la formación del mejor ciudadano. Un buen ejemplo de ello se observa en la forma en que ambos autores se fijan en el llanto del niño, valorado de diferente manera por los dos autores, como lo son sus planteamientos de fondo, pero en ambos casos guiados por el mismo propósito: saber si el hecho físico de llorar es positivo o negativo para la formación del carácter de la persona adulta, y obrar en consecuencia⁹.

Pero, como vemos, pese a los puntos en común sobre la concepción del menor, existen diferencias, e importantes, respecto a la forma en que se determina por cada autor; por eso, será conveniente exponer de forma separada cada una de estas concepciones.

1. La concepción del niño en Platón.

En pocas ocasiones habla Platón explícitamente de los caracteres que definen a los niños. Sin embargo, su concepción de lo que significa ser niño creo que queda finalmente bastante esclarecida gracias tanto a esas escasas pero vigorosas referencias

⁹ Así, para Platón durante los tres primeros años el niño utilizará el llanto y el grito para manifestar su rechazo hacia las cosas que le desagradan, pero si el fin es desarrollar un carácter bondadoso no se le deberá al niño ni evitar todas las penas ni conceder los placeres posibles, ya que para formar ese carácter bondadoso es necesario mantenerse en un equilibrado término medio siendo receptor de penas y de placeres, e incluso da a entender Platón la conveniencia de ir extinguiendo en los niños su tendencia a llorar, pues “el hombre de carácter difícil y poco bondadoso es por regla general más dado a las quejas y lamentos de lo que es menester en un buen temperamento”. En otras partes Platón señalará que la anterior disposición habría que mantenerla, y adecuarla, asimismo que los niños hayan superado los tres años, pues con esa edad ya considera que serán conveniente los castigos y a la vez, aunque en diferente pasaje, reprocha a los que se comportan “como los niños, que, cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida y pierden el tiempo gritando”, lo que va en contra del proceder adecuado que lleva “acostumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo suprimiendo con el remedio sus plañidos”.

Mientras que para Aristóteles es conveniente dejar que el niño llore, aunque las razones que así lo aconsejen no tengan nada que ver con el niño, sino que nuevamente el beneficiario de las medidas, como antes se indicaba, será el futuro adulto. De esta manera no duda Aristóteles en afirmar que “respecto a las rabietas de los niños y sus llantos, no aconsejan acertadamente los que las prohíben en las *Leyes*; pues son convenientes para el desarrollo, ya que vienen a ser en cierto modo un ejercicio para los cuerpos. En efecto, la contención del aliento les produce fuerza a los que realizan trabajos duros; y esto es lo que ocurre también a los niños cuando se ponen en tensión”. (Véase en Platón: *Las leyes*, 791e-792d, 793e; cito por la edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, Tomo I, 1983 y Tomo II, 1984); y en *La república*, 604c-d, respectivamente. Y en Aristóteles: *Política*, 1336a).

directas cuanto a las significativas alusiones que de los niños y sus caracteres realiza al argumentar sobre las más variadas materias.

Siguiendo la clasificación antes señalada, habría que dividir las características de los niños en tres grupos según afecten principalmente a propiedades físicas, intelectuales o morales. Pero realmente en la obra de Platón son sólo a estas últimas a las que, de acuerdo con su propósito reformador de la sociedad, presta una adecuada atención. Como antes señalaba, lo que más le interesa de los niños es que ellos suponen la materia ideal con la que poder construir el ciudadano de sus sociedades ideales; aunque, y ese es el peligro, también ellos son la materia con la que se pueden construir lo contrario a su ideal. Es decir, los niños constituyen el mármol, de mejor o peor calidad - de mejor o peor naturaleza, con la que el escultor - legislador, ha de esculpir - formar, mediante el buen uso del cincel - educación, el más perfecto busto - ciudadano. Por eso no hace Platón ningún estudio de las características físicas ni de las capacidades intelectuales de los niños, sino que sólo resalta aquellas cualidades que resultan más sugestivas y permiten entender cuales son las cualidades del espíritu que las anima. Y esto con el fin último de saber lo lejos que se está de formar al hombre virtuoso que ha de vivir en su ciudad, siendo así que, finalmente, el niño estará muy lejos de poder ser considerado como una persona virtuosa¹⁰.

Si ese es el fin, la formación de un ciudadano virtuoso¹¹, creo que es un ejercicio interesante clasificar las diferentes características que Platón distingue de los niños en

¹⁰ En todo caso, Platón no se plantea el tema de la bondad o maldad natural del hombre; cuestión, que como veremos, sí tendrá su importancia para los autores cristianos que habrán de posicionarse respecto a la doctrina del pecado original. En todo caso, en el pensamiento de Platón la mayor aproximación a la cuestión la realiza al referirse al problema de saber que pasa con las almas de los niños muertos. En el pensamiento de Platón las almas son eternas, y después de su paso por la vida terrenal son juzgadas, sancionadas o premiadas, según la vida que llevaron. De esta manera, reconoce que los niños tienen almas; pero, dadas las peculiares características de su naturaleza, ¿cómo podrían ser merecedoras de castigos o premios, al menos las almas de los niños más pequeños? Platón no tiene más remedio que dejar la cuestión sin una respuesta clara. Y, así, en el relato de como era la vida de ultratumba, en el que dice seguir el testimonio del resucitado Er, sólo indica que "sobre los niños muertos en el momento de nacer o que habían vivido poco tiempo refería otras cosas menos dignas de mención". (En Platón: *La república*, 615b-c).

¹¹ Ya al principio de *Las leyes* quiere Platón dejar claro que el objetivo que ha de tener todo legislador es alcanzar la virtud, de la ciudad y de los ciudadanos, virtud que divide en justicia, templanza, sabiduría y valor. Siendo así que otra vez hacia el final de la obra nos vuelve a recordar que ese fue el fin que el persiguió con sus leyes. (En Platón, *Las leyes*, 630a-c y 963a).

Aunque, en realidad, Platón considera que no todos los ciudadanos podrán alcanzar la perfecta virtud, ya que para alcanzar ésta es necesaria, además de una adecuada educación, una excelente naturaleza; siendo, sin embargo, las naturalezas de los ciudadanos de muy diferente valías. El tema lo analizo más detenidamente cuando estudio el planteamiento de Platón sobre la posibilidad de enseñar la *areté*; pero, en todo caso, la idea que desde ahora se defiende es que Platón no pretende sólo la consecución del ciudadano perfectamente virtuoso, sino que entiende que la educación ha de ir dirigida a

tres grupos. Dos estarían formados por aquellas cualidades que implican una participación o una separación de la virtud; y el tercer grupo estaría formado por aquellas características que, precisamente por la indeterminación que conllevan, pueden resultar finalmente las que permitan acercarnos o alejarnos de la consecución de dicho fin. Lo que nos remite a una consideración fundamental del pensamiento de Platón para entender correctamente su concepción del niño: la comprensión, acorde con su división tripartita del alma, del dominio en el niño de la parte irracional sobre la racional del alma.

Así, para Platón el alma estará compuesta de una parte racional y otra irracional: “son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres”; y por una tercera parte, la irascible, que es “auxiliar por naturaleza del racional cuando no se pervierta por una mala crianza”¹². Produciéndose en el niño un dominio de la parte irracional sobre la racional, porque, nos dice Platón que “las primeras y tiernas sensaciones de los niños son el placer y el dolor, y que por ellas llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes, ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez”¹³. Y aunque también nos indica Platón la presencia de la parte irascible del alma en el carácter de los niños¹⁴, su importancia quedará supeditada, en todo caso, a la labor auxiliar que de la parte racional podrá desempeñar tras una buena educación.

La comprensión de ese dominio de la parte irracional sobre la racional será el motivo de que se entienda la existencia de cualidades que alejan al niño de la virtud y la

permitir que todo ciudadano pueda desarrollar al máximo las potencialidades de su naturaleza y participar así de la virtud en la más amplia medida posible.

¹² Platón: *La república*, 439d y 441a.

¹³ En Platón: *Las leyes*, 653a.

A las cualidades que ese dominio de la parte irracional hace que estén presentes o ausentes en el carácter de los niños me referiré seguidamente; lo que aquí me interesa subrayar es como también de las acciones de los niños se puede deducir ese dominio. Y así, al argumentar Platón a favor de la contención del dolor cuando alguna tragedia nos castiga, señala “lo que en tales situaciones debe venir más prontamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor (...) la reflexión -dije- acerca de lo ocurrido y al colocar nuestros asuntos (...) conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor, y no hacer como los niños, que, cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida y pierden el tiempo gritando...”. (En Platón: *República*, 604b-c).

¹⁴ Así, precisamente al distinguir la parte irascible del alma de la racional, dice Platón, por boca de unos de sus conversadores: “cualquiera puede ver en los niños pequeños que, desde el punto que nacen, están llenos de cólera; y, en cuanto a la razón, algunos me parece que no la alcanzan nunca y los más de ellos bastante tiempo después”. (En Platón: *República*, 441a-b).

necesaria matización en la manera en que algunas cualidades permiten participar de ella; así como supone, finalmente, una de las claves para advertir la labor fundamental que tiene la educación para dirigir adecuadamente la transformación en el alma, en la consecución del dominio de la parte racional sobre la irracional.

De esta manera, incluso las pocas cualidades que destaca Platón del niño en las que se aprecia su posible participación en la virtud, como son su gran potencial de inteligencia, y su participación en el valor, la templanza y los principios de lo justo y lo honroso, se ven matizadas en el mismo pasaje en que las reconoce. Así, su potencial de inteligencia, al no estar todavía adecuadamente encauzado, hace que el niño sea ignorante, astuto, áspero e insolente, lo que le convierte “en la más difícil de manejar de todas las fieras”. Su participación en el valor y la templanza, al no intervenir los niños todavía en el razonamiento, la asemeja Platón a la que también podría predicarse de las bestias¹⁵. Y aun al reconocer la posesión desde la niñez de unos principios de lo justo y lo honroso, observa que éstos van acompañados de otros principios que tientan al alma con la promesa de placeres¹⁶.

Sin embargo, como es evidente, el dominio de la parte irracional del alma se muestra más perceptible al resaltar las cualidades que alejan al niño de la virtud. Así, esa falta de razón de los niños, que implica el no participar de la inteligencia con un grado y una calidad adecuados, no sólo les imposibilita para que puedan ser considerados sabios, sino que también supone que sean comparados con aquellas personas alejadas, al no estar tampoco regidas por la parte racional de sus almas, de la consecución de la virtud. Ya sea con las mujeres, los ayos, o la multitud en general; que por su modo de ser o por no haber recibido la adecuada educación, carecen de un adecuado discernimiento, están imposibilitados de distinguir entre lo que es bueno y lo que no, y, por ello, de manifestar un gusto apropiado. Ya sea con las mujeres y los domésticos por la debilidad de su carácter, que les incapacita para dominar sus apetitos y placeres. Ya sea con los borrachos y los locos por estar en un estado en el que no

¹⁵ Como es lógico estas mismas consecuencias podrían derivarse de argumentos un poco más complejos sobre los planteamientos de Platón. Así, por ejemplo, si la falta de razón del niño, el que su alma esté gobernada por la parte irracional, permite entender que su ánimo esté dirigido a conseguir lo que dicha parte del alma procura, y si “la templanza es un orden y dominio de placeres y concupiscencia”; entonces, habría que concluir que es la intemperancia y no la templanza la que destaca en el carácter del niño: “y de cierto, los más y los más variados apetitos, concupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños...”. (Véanse las citas en Platón: *La república*, 430e y 431c).

puede disponer acertadamente de su ánimo. Ya sea con todas las criaturas jóvenes por que, en general, su propia naturaleza les impide controlar las acciones de sus cuerpos, traduciéndose en continuos e irrefrenables movimientos y gritos¹⁷.

Todas esas cualidades negativas predicables de los niños constituyen, en realidad, un reflejo de la concepción que de su carácter tiene Platón como inferior al del ciudadano adulto, y, en alguna medida, semejante al de los esclavos. Concibiéndolo así como una especie de híbrido entre la naturaleza del hombre libre que ha de ser y la del esclavo que nunca será¹⁸.

Precisamente será para la superación de esa inferioridad que es predicable del niño, y conseguir, mediante la adecuada educación, el mejor desarrollo posible de las cualidades positivas de su naturaleza, donde adquieren toda su relevancia aquellas características que formaban el tercer grupo, y de las que había destacado su indeterminación. Pues es conforme a ellas con las que, finalmente, nos acercaremos o alejaremos, en mayor o menor medida, de la consecución del ciudadano virtuoso.

Y es que, como ya he señalado, Platón entiende que la formación adecuada del carácter del ciudadano sería posible sólo si se atiende a ello desde la niñez. Los niños, por una parte, son fácilmente persuadibles y engañables, pues al no tener todavía razón, no pueden, en ningún caso, tener opiniones verdaderas y firmes; y, por otra parte, empiezan a dar muestras de cual es la índole de su naturaleza. Todo ello permitirá al educador hábil formarlos de manera acorde con su naturaleza pero mediante los hábitos y enseñanzas que les hagan asimilar los valores que harán de ellos hombres virtuosos; aunque, claro está, si la educación fuese incorrecta, y los hábitos y valores que se asimilasen fuesen perversos, los resultados serán los contrarios. La dificultad de esa labor formadora se vería, además, complicada por algunos otros caracteres propios de los niños; como los serían, por una parte, la ausencia de la necesaria seriedad en los

¹⁶ Véase lo referente a la inteligencia en Platón: *Las leyes*, 808d-e; a la valentía, en Platón: *Las leyes*, 963; a la templanza en Platón: *Las leyes*, 710a; y, a los principios sobre lo justo y lo honroso en Platón: *La república*, 538c-d.

¹⁷ Véase lo referente a la deficiente calidad y grado de inteligencia en Platón: *Las leyes*, 672b-c; a la imposible calificación de sabios en Platón: *Las leyes*, 963e; a la falta de discernimiento, la incorrección de su gusto y su comparación al respecto con las mujeres, los ayes y la multitud en Platón: *Las leyes*, 396b-c y 397d, 658a-659a, 663b, 700c-d, 720a y Platón: *La república*, 378d, 557c, 608a; a la debilidad de carácter, la falta de control sobre los apetitos y placeres, y su comparación al respecto con las mujeres y los domésticos en Platón: *La república*, 431c y Platón: *Las leyes*, 863c-d; a la ausencia de autocontrol, y su comparación al respecto con los borrachos y los locos en Platón: *Las leyes*, 645d-646a, 864d, 929d-e; a la falta de dominio en el propio cuerpo, y su comparación con el resto de las criaturas jóvenes en Platón: *Las leyes*, 653d-e, 664e, 672b-c.

¹⁸ Véase en Platón: *Las leyes*, 808e, 917a y 937b.

niños, y, por otra, que también el niño quiere que sus deseos, que evidentemente no estarán dictados por la razón, se cumplan, y es que para Platón “...no hay hombre que, desde su misma niñez, no crea en seguida ser capaz ya de juzgar acerca de todo...”¹⁹.

Sea como sea, de lo que también es consciente Platón es de la mutabilidad del carácter de los jóvenes y de que es precisamente en la primera infancia cuando se produce el crecimiento más intenso y pleno. De ahí que considere que es entonces cuando más fácilmente se puede persuadir al niño de todo lo que se quiera. Por eso, en la construcción de la ciudad que planifica en *La república*, señala que la mejor forma de asegurar que sus planes se realizasen sería expulsando de la ciudad a todos los mayores de diez años. Siendo, pues, ésa la edad que se ha de tener en mente para marcar una posible frontera entre el niño fácilmente manipulable y el que no lo es; ya que, aunque desde luego debe seguir siendo objeto de educación y formación, seguramente los hábitos adquiridos y las opiniones enseñadas habrán empezado a comprometer seriamente la formación de su carácter²⁰.

2. La concepción del niño en Aristóteles.

En los planteamientos de Aristóteles la consideración que se hace de las características que definen a los niños resulta, principalmente, derivada de su concepción general del hombre. Su definición más conocida dirá que “el hombre es, por naturaleza, un animal cívico”²¹; sin embargo, esta descripción da por supuesta un consideración individualizada del hombre, realizada a través de un estudio en el que la cuestión sobre qué es el hombre adquiere dimensiones diferentes, y que, finalmente, lo viene a comprender como un animal racional que busca alcanzar la felicidad. Y es en el análisis de esta percepción última del hombre donde podemos observar cómo se concibe el niño, y en qué medida éste participa o queda excluido de la misma.

¹⁹ En Platón: *Las leyes*, 727a.

²⁰ Véase lo referente a la ausencia de razón, y de opiniones verdaderas y firmes en Platón: *Las leyes*, 653a, 687d; lo referente a la facilidad en persuadir y engañar a los niños en Platón: *Las leyes*, 663e-664a, Platón: *La república*, 577a, 598c; lo referente a la manifestación desde la niñez de la índole de la naturaleza en Platón: *La república*, 494a-b; lo referente a la ausencia de seriedad en los niños en Platón: *La república*, 545d-e, 602b; lo referente a la pretensión de cumplimiento de los deseos en 687b-c; lo referente a la mutabilidad del carácter de los jóvenes en Platón: *Las leyes*, 929c; lo referente a la intensidad y plenitud del primer crecimiento en Platón: *Las leyes*, 788d; y, lo referente a la conveniencia de expulsar a los mayores de diez años para poder formar adecuadamente a todos los futuros ciudadanos en Platón: *La república*, 540e-541a.

²¹ En Aristóteles: *Política*, 1253a.

Así, entiende Aristóteles que el hombre está compuesto por dos partes: el cuerpo y el alma. Siendo el cuerpo anterior al nacimiento del alma, y la parte irracional de ésta anterior a la racional. En el niño existe, desde que nace, la parte irracional del alma; y en él se dan pues las características que a ésta le son propias, las de los apetitos: pasión, voluntad y deseo. Pero el niño no posee la parte racional; que sólo surge posterior y paulatinamente, y así los elementos que a ésta le son propios, los de la razón: reflexión e inteligencia²². De esta manera, antes del nacimiento, en el feto, se ha de entender que se reconoce un cuerpo humano, pero sin la existencia del alma; ya que si el cuerpo es anterior al alma y ésta, al menos en la parte irracional señalada, se identifica desde el momento del nacimiento, se ha de inferir que no hay alma en el cuerpo del feto²³.

Es en el estudio del alma en el que muestra interés Aristóteles, porque es con él con el que se van a poder determinar las cualidades propias del hombre. Respecto a las características físicas de los niños, hace breves alusiones, y todas ellas encaminadas a aprovechar su capacidad para adquirir las costumbres idóneas para el futuro adulto. Así, al considerar que los cuerpos de los niños son muy pequeños y tienen un gran calor corporal que los hace muy resistentes al frío²⁴, expone que habría que aprovechar esa cualidad; porque soportar bien el frío será bueno para la salud y le ayudará en las duras campañas militares. Al observar que los niños no pueden mantenerse quietos, señala la utilización del sonajero como utensilio que lo mantiene ocupado de forma adecuada²⁵. O si advierte del peligro de que los jóvenes mantengan relaciones sexuales, es porque éstas los harían intemperantes; y a los varones, además, les resultarían perjudiciales para el desarrollo de sus cuerpos²⁶.

Respecto a las cualidades intelectuales. Aristóteles no sólo considera la división del alma en una parte racional y una irracional; sino que esta última sería a su vez

²² Véase en Aristóteles: *Política*, 1334b.

²³ El pasaje de Aristóteles permite también entender que se estuviese haciendo referencia al cuerpo del niño que, en este sentido, al no tener la parte racional del alma sería anterior al alma en su composición completa. Siendo así que en otro pasaje Aristóteles señala que también en el feto existe un componente de la parte irracional del alma a la que aquí no se ha aludido: la facultad común a todos los seres vivos en tanto en cuanto supone la causa de su nutrición y crecimiento. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1102a33-1102b1).

Sin embargo, en favor de la interpretación señalada en el texto se puede aducir un pasaje muy revelador al que más adelante volveré a referirme, en el que Aristóteles primero señala, entre las disposiciones que establece para atender a la formación del cuerpo, el cuidado que del suyo propio han de tener las embarazadas; y, posteriormente marca el límite para la licitud y la ilicitud para provocar el aborto el surgimiento de los sentidos y la vida (En Aristóteles: *Política*, 1335b).

²⁴ En Aristóteles: *Política*, 1336a.

²⁵ En Aristóteles: *Política*, 1340b.

²⁶ En Aristóteles: *Política*, 1335a.

divisible en una parte, común al resto de seres vivos, que es origen de la nutrición y el crecimiento, y en otra, la apetitiva o desiderativa, que sólo de una manera indirecta puede considerarse que participa de la razón (en tanto en cuanto es dominada por lo que ésta establece), pero lo propio de ella es la capacidad de sentir dolor y placer, y la pretensión de actuar conforme a ello, oponiéndose en ocasiones a lo que la razón dicta. Por su parte la parte racional de alma también es divisible: en la científica, por la que contemplamos lo que no puede ser de otra manera; y en la calculativa o deliberativa, por la que contemplamos lo que puede ser de otra manera²⁷.

El placer y el dolor, es decir, la parte irracional del alma, está unida al hombre desde que nace; y así, es predicable tanto de los niños cuanto de las niñas, e, incluso, de los esclavos²⁸. Sin embargo, la parte racional sólo se va desarrollando gradualmente, y sólo en el hombre adulto es posible encontrar la razón perfecta. Así, entiende Aristóteles que la facultad deliberativa la tienen los niños de forma imperfecta, incluso de joven le es propio por naturaleza la fuerza pero no la inteligencia; las mujeres no podrán alcanzar ni en la madurez esa perfección, porque siempre verán su capacidad deliberativa afectada por la inseguridad; y el esclavo por naturaleza no participará en absoluto de dicha facultad²⁹. De esta manera, considera que en los niños domina la parte irracional del alma, la de los apetitos y la búsqueda de lo placentero; y es por esto, señala Aristóteles, que a las faltas de los niños se les da también el nombre de intemperancia. Y es que hay una semejanza entre las dos clases de acciones: las producidas por el vicio de la intemperancia y las producidas por el niño; en cuanto que en las dos se actúa guiado por los apetitos, buscando el placer, y no por la razón³⁰.

Hasta aquí hemos visto que al niño, dominado por la parte irracional del alma, ya que sólo participa de la razón de forma imperfecta e indirecta, le es propio actuar conforme a ésta sujeto a los apetitos, aspirando a la obtención de placer. Ahora se trata de advertir cómo para Aristóteles esas acciones son voluntarias, y el alcance que esto puede tener.

²⁷ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1102a27-1103a1 y 1139a4-15.

²⁸ Para Aristóteles la naturaleza del hombre es superior a la de la mujer, como lo es en el resto de las especies animales la del macho a la de la hembra; y, asimismo, entiende que existen esclavos por naturaleza, lo que supone que los niños lo son en el momento mismo del nacimiento, estando destinados a depender de un amo que les ha de mandar. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1254a y 1254b).

²⁹ Véase en Aristóteles: *Política*, 1260a y 1329a.

³⁰ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1119b1-12.

Por acciones voluntarias entiende Aristóteles todas aquellas acciones que se realizan por sí mismo y no por ignorancia. Que hayan sido realizadas por sí mismo significa considerar involuntarias las que se realizan movido directamente, forzado de manera absoluta, por un agente externo; y, así, las acciones que se realizan para evitar consecuencias peores son involuntarias por sí mismas pero se han de considerar como voluntarias. Y se realizan acciones por ignorancia, fundamentalmente, cuando esa ignorancia alcanza a quién lo hace, a con qué se hace, o a para qué se hace la acción; en estos supuestos los resultados de la acción son imprevisibles y por eso ha de considerarse la acción que los produce como no voluntaria, o como involuntaria en cuanto siente dolor o pesar por las consecuencias producidas. Sin embargo, si la acción se produjese con ignorancia, el agente puede desconocer algunas circunstancias, puede, así, no saber lo que le es conveniente o lo que debe hacer, pero actúa pudiendo no hacerlo, y sabiendo el a quién, el con qué y el para qué, por lo que podrá estar realizando un acto equivocado pero no un acto involuntario. De esta manera, resulta claro que los niños pueden actuar voluntariamente: pueden realizar acciones ellos mismos y no por ignorancia; y en este sentido, señala Aristóteles que también se puede entender que actúen voluntariamente los que se encuentran en estados de cólera o embriaguez e incluso los animales irracionales³¹.

No obstante, como es evidente, el que al niño se le reconozca que puede realizar acciones voluntarias no quiere decir que se le reconozca capacidad para realizar todas las clases de acciones voluntarias. Aristóteles distingue entre las acciones voluntarias realizadas sin deliberación ni elección, y las que se realizan porque han sido elegidas tras una deliberación previa. La voluntad pone el fin que se pretende conseguir, en la deliberación se hará uso de la inteligencia para decidir que medios son los más idóneos para la consecución de dicho fin; así, con el racionamiento y la reflexión apropiada se determinará cuál ha de ser la acción que, finalmente, se elegirá para ser realizada. Consecuentemente el niño al tener la facultad deliberativa de manera imperfecta, no tener inteligencia suficiente, no participar de la elección, y, en fin, no poder disponer en general de las facultades que son propias de la parte racional del alma, que le es ajena en la medida ya señalada, no podrá realizar esta clase de acciones voluntarias³².

³¹ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1110a1-111b3 y 1135a24-1135b19.

³² Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 111b4-113a14 y 1135b7-10.

En un esclarecedor pasaje Aristóteles hace un resumen interesante de conceptos, y, sobre todo, establece una conexión entre las acciones y la moral. Así, señala: “siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto, está en nuestro poder la virtud, y asimismo también el vicio”³³. Existe, pues, una conexión necesaria entre el ejercicio de la virtud o el vicio y las acciones voluntarias que han sido producto de una deliberación y elección previa. Es decir, que desde aquí se puede afirmar que los niños no pueden ejercer la virtud ni el vicio; y no pueden, consecuentemente, ser ni buenos ni malos, ni justos ni injustos, ni, en general, poseedores de ninguna virtud o vicio.

A este respecto, distingue Aristóteles, en una primera clasificación, la existencia de dos especies de virtud: la dianoética y la ética; y ninguna de las dos la tiene el hombre por naturaleza. Ninguna de las dos es propia del niño, las dianoéticas tienen su origen y desarrollo, principalmente, en la enseñanza, y las éticas lo tienen en la costumbre. Siendo así que si “las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante costumbre”; el niño, entonces, lo más que puede tener es una aptitud para la obtención de estas virtudes³⁴. En este sentido, señala después el Estagirita que hay que diferenciar en la parte moral del alma entre la virtud natural y la virtud por excelencia. Y así, si bien todas las personas tienen desde que nacen una disposición de carácter que les hace en cierto sentido virtuosos, justos, valientes, etc.; sin embargo, esas disposiciones no han de poder considerarse como auténticas virtudes, como virtudes por excelencia, hasta que la persona no pueda encauzarlas con la ayuda de la parte del alma que razona, pues, como explícitamente expone, “también los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas”³⁵.

Aun así, todavía sería posible entender que el niño pudiera ser virtuoso si lo fuese el que actuase de igual manera que lo haría de utilizar correctamente la razón; si, por ejemplo, obedeciese los dictados de un padre virtuoso. Pero también está posibilidad (que en realidad ya se había descartado al señalarse que el niño no podía realizar acciones voluntarias como resultado de una deliberación y elección previas), la anula ahora Aristóteles al determinar que “la que es virtud no es meramente la disposición

³³ En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1113b3-7.

³⁴ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1103a14-26.

conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas es la prudencia". Y, así, el niño, al no poder poseer la prudencia, no podrá estar tampoco capacitado para disponer los medios que le permitiesen alcanzar el fin que la virtud marca³⁶.

El niño, pues, no poseerá ninguna virtud propiamente dicha; ni, por lo tanto, sus acciones podrán ser valoradas como las de un hombre que ejercite una virtud o un vicio. Pero queda por aclarar si se puede apreciar algún valor moral en las acciones voluntarias que les son propias a los niños, o incluso en aquellas que se han de considerar como involuntarias. Aristóteles advierte que el acto es justo o injusto independientemente de que haya sido realizado voluntaria o involuntariamente. Sin embargo, la diferencia entre uno y otro es importante. Ya que el acto involuntario si es injusto sólo lo será por accidente, y su ejecutor puede ser perdonado o merecedor de compasión; mientras que si el acto injusto fue realizado voluntariamente se habrá de considerar como una acción injusta, y su autor habrá de ser reprendido y censurado por ello, igual que sería alabado si el resultado hubiese sido justo³⁷.

En consecuencia, el niño realizará actos voluntarios guiado por las pasiones y no por la razón; y así, podrá realizar acciones injustas que merezcan ser censuradas y corregidas, o acciones justas que serán elogiadas e incentivadas. Pero ya que dicha acción no es el resultado de una deliberación y elección, reflexionadas y razonadas, no podrá entenderse que haya actuado con la justicia o la injusticia propias de un hombre justo o injusto³⁸.

Por otra parte, la adecuada comprensión de la concepción del niño en Aristóteles, exige también atender a su propia comprensión del hombre como animal racional que procura alcanzar la felicidad. Para el Estagirita la felicidad es el bien más perfecto que existe, porque es el único que se busca por sí mismo³⁹; pero, ¿cómo puede encontrar el hombre esa felicidad? La clave para Aristóteles estará en encontrar a su vez una función que sea propia del hombre y ejercerla adecuadamente. Y así, si de los elementos de la parte irracional del alma se vio como participaban, al menos, el resto de los animales; resultará necesario buscar lo característico del hombre en la parte racional, y la forma de

³⁵ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 144b1-21.

³⁶ Véase en este sentido en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1142a8-18, 1144a8-10, 1144b14-1145a6.

³⁷ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1109b30-34, 1135a15-23 y 1136b7-10.

³⁸ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1135b20-1136a6.

³⁹ En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1097a28-1097b2.

ejercerla con corrección será la que sea propia del hombre que se considere bueno, es decir, el hombre que viva actuando en todo caso de forma virtuosa⁴⁰.

Así, según los planteamientos de Aristóteles, si lo que es propio de cada naturaleza es lo más excelente para ella, y en el hombre lo propio es la vida guiada por la razón (incluso observará que es en la parte racional del alma donde podemos encontrar la parte divina que hay en el hombre), es esa vida dirigida por el entendimiento, y en la que consecuentemente se ejercitarán las virtudes que le serán características, la que podrá entenderse como la vida feliz que representa el fin que el hombre busca⁴¹.

De todo lo cual derivan importantes consecuencias para la concepción que del niño se ha de tener. La primera, y más evidente, supondría entender que ya que los niños no dirigen sus acciones conforme a la parte racional del alma, sino a la irracional, no podrán, por lo tanto, ejercer la virtud ni ser virtuosos, y, consecuentemente, no podrán ser considerados felices⁴².

Otra consecuencia es que si los niños, como ya se ha dicho, actúan conforme a las pasiones, entonces será necesario prestar una atención especial a la manera en que se ha de relacionar el niño con los placeres y los dolores. Para Aristóteles en el alma hay: pasiones, que son “afectos que van acompañados de placer o dolor”; facultades, por las que nos afectan las pasiones; y hábitos, por los que nos comportamos o bien o mal respecto a las pasiones. Y, de este modo, lo único por lo que se puede considerar la bondad o la maldad de una persona, no será por los actos que realice guiado por las pasiones que se tienen desde el mismo momento del nacimiento (por lo que tampoco los niños podrán realizar ni buenas ni malas obras), sino que lo ha de ser por las acciones realizadas conforme a los hábitos, que no se tienen por naturaleza, sino que son resultado de la propia vida. Siendo así, pues, que las virtudes y vicios serán resultados del ejercicio de los hábitos adecuados, y que el niño necesariamente ha de elegir mal en cuanto a la forma que ha de guiar sus acciones conforme al placer y al dolor; pues está incapacitado para distinguir correctamente lo que es bueno o malo para su vida al no

⁴⁰ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1097b22-1098a19.

⁴¹ Aristóteles en su argumentación llega a señalar que ya que el entendimiento es la parte más divina del hombre será la vida conforme a la virtud propia del entendimiento, la vida contemplativa, la que proporcione la felicidad más perfecta; pero, como el mismo señala “tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre”. Y así, aunque haya que tender a ella lo más posible, será necesario considerar la vida siguiente que proporciona felicidad la que se vive ejercitando el resto de virtudes. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1177a3-1178a10).

poseer, no sólo la suficiente razón, sino tampoco las virtudes como la sabiduría y la prudencia que resultan necesarias para obtener dicho conocimiento. En consecuencia se hace necesario que el padre, normalmente, o un perceptor, le dirijan desde la primera infancia con una utilización pertinente de placeres y dolores; y, de esta manera, adquiera los hábitos adecuados, que difícilmente no han de quedar interiorizados de manera indeleble en el ánimo de la persona⁴³.

En todo caso, parece evidente que el principal defecto que para Aristóteles tienen los niños es el de no poder participar adecuadamente en la parte racional del alma⁴⁴; y así, la consideración que de los niños se tenga ha de venir marcada por ello, siendo, fundamental en este sentido, su concepción como seres imperfectos⁴⁵.

Una vez analizada la definición, que al principio aventuraba conforme a los planteamientos de Aristóteles, del hombre como animal racional que busca alcanzar la felicidad; creo que podremos entender sin problemas otras características del niño, además de las ya estudiadas, que también señala el Estagirita. En este sentido, una consecuencia de considerar que los niños, como los jóvenes, viven de acuerdo con las pasiones será que se vea bien el que en ellos exista el pudor, porque con él se podrá contrarrestar las pasiones dañinas que se dan en los niños; lo que no puede decirse de los

⁴² Así en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1100a1-5, y en Aristóteles: *Política*, 1323a.

⁴³ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1104b4-1105b12, 1105b19-1106a21, 1106b35-1107a2, 1140a23-27, 1141a16-20, 1141b2-10, 1142a18-24, 1152b17-22, 1153a24-35, 1172a19-26, 1176a15-20 y 1176b21-28; y en Aristóteles: *Política*, 1323b.

⁴⁴ En este sentido, además de todo lo que ya se ha señalado creo que resulta interesante resaltar las numerosas alusiones que se pueden apreciar dentro de las distintas argumentaciones de Aristóteles; como por ejemplo cuando señala que "...porque consideramos que cada uno es su mente..."; o que "...la vida de los animales se define por su capacidad de sensación y de pensamiento; la capacidad conduce a la actividad, y la actividad es lo principal; parece, por tanto, que la vida consiste principalmente en sentir y pensar..."; o, más explícitamente, que "...nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia de un niño aunque fuera disfrutando en el más alto grado con aquello de que disfrutaban los niños...". (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1168b35, 1170a19-23 y 11742-4, respectivamente).

⁴⁵ Resulta interesante observar como esta concepción del niño le ha de limitar necesariamente en todos los asuntos que con él se relacionen. Así se puede comprender mejor como para Aristóteles los niños sólo supuestamente podrían considerarse ciudadanos, ya que únicamente lo serían de una manera incompleta. (Véase así en Aristóteles: *Política*, 1278a).

Pero también puede llegarse a esta misma concepción si consideramos otros planteamientos del Estagirita. Así, su comprensión de que sólo al final del desarrollo de lo que algo está por naturaleza destinado a ser es cuando se alcanza la perfección; y eso será lo mejor del ser porque sólo entonces adquiere su naturaleza propia. O, igualmente se ha de inferir la imperfección del niño, si, como él comprende, es imperfecta la participación que tiene de la parte racional del alma, y, consiguientemente, de la posesión de las virtudes; siendo así que, en su caso, éstas se han de relacionar con el adulto que se puede llegar a ser, el que podrá llegar a tenerlas de forma perfecta. O, por último, también se puede deducir del planteamiento de Aristóteles según el cual lo más autosuficiente es mejor y más perfecto que lo menos; por lo que la imperfección del niño vendrá asimismo dada por la necesaria dependencia del que, durante todo su desarrollo, ha de suplir sus carencias y guiar su vida de acuerdo con la razón. (Véanse

adultos, porque si éstos no han de vivir de acuerdo con las pasiones entonces no deben tener nada de lo que avergonzarse, y, por tanto, no es bueno que sean pudorosos⁴⁶. Una segunda consecuencia, sería el que la amistad que se pueda dar entre los niños, como entre los jóvenes, sería aquélla en la que el cariño que se tuviesen obedecería al placer; siendo así que sólo se podría considerar como tal amistad por la semejanza que tiene con la única verdadera amistad, que es la de los hombres buenos e iguales en virtud. Consideración, esta última, que unida a la de la diferente evolución que pueden seguir en su madurez, explica para Aristóteles lo difícil que resulta mantener amigos desde la infancia⁴⁷.

Finalmente, es importante destacar que las consecuencias más relevantes para el niño tienen su origen en su concepción como ser imperfecto. Pero, con sus planteamientos, Aristóteles va mucho más lejos de considerar al hijo como persona simplemente dependiente del padre, como persona inmadura o con capacidad deliberativa imperfecta, al considerar al hijo, hasta que éste sea independiente, como una simple parte del padre, y, en este sentido, como una propiedad suya. Así, considera al hijo como una mano de obra a la que los pobres necesariamente han de recurrir para suplir el trabajo de los esclavos; un bien común del matrimonio que ayuda a mantenerlo unido; una especie de alter ego de los padres, al percibirlo como una parte de ellos mismos con existencia propia; un simple producto de los padres, a los que debe todo su ser al deberles su existencia misma; y, así, una simple propiedad de los padres. Aristóteles lleva al límite las conclusiones de este planteamiento al llegar, incluso, a equiparar esa propiedad con la que se puede tener de otros productos suyos como el cabello o los dientes⁴⁸. Sin embargo, esta última manifestación puede llevar a engaño, pues hay que advertir su absoluta desproporción; tanto si se entiende, como desarrollaré en el siguiente apartado, que los padres han de gobernar a sus hijos para su beneficio y con afecto, cuanto si se considera que, en todo caso, también se puede advertir en Aristóteles la apreciación de un valor intrínseco en la propia vida del niño⁴⁹.

estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1252b, 1259b-1260a, 1261b; y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1097b15-17 y 1177a27-1177b1).

⁴⁶ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1128b9-30.

⁴⁷ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1156a31-1156b8, 1157a25-33, 1165b23-29.

⁴⁸ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1323a y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1134b9-13, 1161b19-30 y 1162a26-29.

⁴⁹ Así, por ejemplo, habiendo previamente señalado que “es raro entre los hombres el brutal; se da sobre todo entre los bárbaros y en algunos casos aparece también como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También damos este nombre denigrante a los que por su maldad exceden los límites de lo

humano". Sólo puede calificar de brutales "disposiciones como la de la mujer de quien dicen que abre a las preñadas y se come a los niños, o aquellas en que dicen que se complacen algunos pueblos salvajes del Ponto (...) se entregan los niños los unos a los otros para sus banquetes...". (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1145a29-33 y 1148b19-23 respectivamente).

II LAS RELACIONES ENTRE PADRES E HIJOS

La importancia absolutamente esencial para este modelo del tipo de relaciones que se establecen entre los padres y sus hijos viene determinada, como apuntaba en la Introducción, por el sometimiento completo, conforme a lo regulado por las leyes de la ciudad, de la persona del niño a la voluntad de sus padres. De manera acorde con lo que se ha mostrado en el apartado anterior, el niño en cuanto tal tenía poca o nula importancia en los planteamientos de los dos filósofos; como tampoco la tenían, en general, para la mentalidad de la sociedad griega. Sin embargo, en las concepciones de los dos filósofos se podía percibir claramente una diferencia muy significativa. Mientras que para Platón la concepción del niño que mantiene tiene el objetivo primordial de considerar su condición de “material” con el que se ha de formar el futuro ciudadano; Aristóteles, sin olvidar la importancia básica de ese fin, muestra también un interés destacado en mostrar la naturaleza humana entendida por sí misma así como los tipos de relaciones existentes entre las personas. La importancia de este distinto enfoque en la concepción del niño repercute también en el diferente enfoque en que se exponen las relaciones entre los padres y sus hijos.

En los planteamientos de ambos autores se observa una defensa de una de las bases de la sociedad ateniense como es la consideración sobre el respeto reverencial debido por los hijos a los padres y el gobierno de los padres, conforme a su voluntad, de la vida de sus hijos. Sin embargo, como después expondré, el enfoque de ambos autores es diferente; porque Platón, en su afán de mostrar cuál habría de ser la ciudad ideal, no duda en sacrificar ese modelo existente en la sociedad ateniense respecto a las relaciones entre los padres y los hijos. Sólo en la configuración de una ciudad que él mismo consideraría más aceptable por la sociedad defiende con fuerza ese tipo de relaciones entre padres e hijos. Aristóteles, por el contrario, más preocupado por dar soluciones reales y posibilistas a los problemas que se enfrentaba la polis griega, asume desde el principio la defensa de ese modelo existente respecto al tipo de relaciones entre padres e hijos.

Sea como sea, lo cierto es que en cualquiera de las propuestas el niño no tendría reconocido derecho alguno, en el sentido de que o bien la comunidad o bien los padres podrían disponer libremente de sus vidas, como si de una propiedad suya se tratase. La

primera opción es defendida por Platón en su obra *La república*⁵⁰, y tuvo, sólo en este sentido, una plasmación histórica en Esparta⁵¹. A ella me habré de referir también en este apartado. Pero la que más interesa resaltar es la segunda opción; defendida también por Platón, en *Las leyes*⁵², así como por Aristóteles, siendo la que tenía una realidad

⁵⁰ Como señala Giulia Sissa, refiriéndose al modelo planteado por Platón: “en lugar de recibir un nuevo ciudadano de manos de su padre, la ciudad deberá adueñarse de cada individuo desde que sale del vientre materno. El trastocamiento de las costumbres en vigor en el siglo IV a.C. es profundo: Platón era tan consciente de ello que propone esta idea como uno de esos sueños ociosos a los que se abandona un paseante solitario”. (En Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”; cit., pág. 184).

Aunque también es cierto que otras voces coetáneas a la de Platón también propugnaban por modelos sociales destructores del existente, basado en las relaciones familiares. Así, señala Carlos García Gual: “La utópica *politeia* de los cínicos niega también la familia y la propiedad, de manera que ahí encuentra su máxima expresión el afán universalista. (...) La *República* de Diógenes comparte con la de su contemporáneo Platón (que era unos veintitantos años mayor y que, por lo que sugieren las anécdotas, se llevaba tan mal con él como con Antístenes) algunos rasgos utópicos: proponía la comunidad de los bienes y la igualdad entre los sexos de cara a la educación, la comunidad de las mujeres y de los hijos. (En esto iba más allá del modelo platónico, pues como en lo del comunismo, Platón solo lo proponía para la clase dirigente, la de los filósofos)”. Aunque del extremismo de esos planteamientos del cínico Diógenes y de su enfrentamiento radical con las moral y costumbres de sus conciudadanos (y no sólo a este respecto), nos da buena cuenta después García Gual: “De los escritos de Diógenes nos habría gustado conservar esa su *Politeia*, que estaba en la línea de la de Antístenes y sirvió de modelo a la de Zenón el estoico. Describía el régimen de gobierno ideal de acuerdo con la ideología del cínico. Por su componente utópico estos escritos resultan una parodia o caricatura de la gran obra política de Platón, y, como esa *República*, no aspiraban a realizarse en la tierra, sino a inscribirse como modelos en el cielo o en el alma de los filósofos. La de Diógenes debió de llevar al colmo los preceptos avanzados por Antístenes, con pleno desprecio de las leyes habituales en las ciudades griegas, buscando una ciudad gobernada tan sólo de acuerdo con las leyes <<naturales>>”. (En García Gual, Carlos: *La secta del perro*, col. El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 56-57 y 60).

⁵¹ En realidad, aunque en Esparta existe una absoluta subordinación de todos los ciudadanos a los intereses últimos del Estado, debiendo considerarse que la instrucción de los ciudadanos no acaba nunca; tampoco eso implicaba la absoluta desaparición de las relaciones familiares. El niño tenía su vida dividida en dos periodos: en el primero, que dura hasta los siete años, su vida se desarrolla en el seno familiar bajo la autoridad materna; y en el segundo, en un periodo que dura hasta los veinte años, su vida transcurre en organizaciones en las que se formará como soldado y ciudadano bajo el control directo del Estado ejercido por magistrado especial. Pero este tránsito no será brusco; ya que no será hasta los doce años que el menor se vea obligado a abandonar de forma definitiva el ámbito familiar.

Y, también en este sentido, resulta interesante la refutación que hace Lacey de la opinión común, que apunta casi a una desaparición de la familia como institución en Esparta, indicando que si bien con las limitaciones que la estructura militar de Esparta imponía, sin embargo, la familia era, salvo en materia religiosa, una institución fuerte también durante el periodo de esplendor de la ciudad. (Puede verse a este respecto una referencia al cuidado de las madres durante los primeros años en Monroe, Paul: *Historia de la pedagogía*, tomo I, trad. María de Maeztu, col. De Ciencia y Educación, Ediciones de la Lectura, Madrid, 1905, págs. 104 y 116; un estudio crítico de todas esas etapas formativas dominadas por el espíritu militar en Marrou, Henry-Irénée: *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, Akal, Madrid, 1985, págs. 39 y ss.; y la opinión de Lacey en Lacey, W. K.: *The family in classical Greece*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1968, págs. 207 y 208).

⁵² Aunque, en todo caso, hay que entender que Platón no abandonaría la supeditación última del ciudadano y de los niños a las leyes de la ciudad, a la comunidad. Siendo así que en sus planteamientos la sumisión de los hijos a los padres, y el poder de éstos, tiene en ello un fin y un límite determinantes. Esto no quiere decir, en modo alguno, que Platón no entienda que haya razones justificatorias de esa sumisión y ese poder de los padres sobre los hijos (a ellas me referiré después); pero el que éste sea el modelo que desarrolle en *Las leyes* entiendo que se debe, sin renunciar a la superioridad última de la comunidad, al intento de formular un modelo de sociedad más real que el propuesto en *La república*, atendiendo así, necesariamente, a las relaciones familiares tan importantes en Atenas. En este sentido es significativo que al explicar en *Las leyes* la necesidad de que la educación sea obligatoria, exprese: “...pero que no vaya a

histórica en la propia Atenas. Es el estudio de esta segunda opción la que permitirá comprender que significa que en este modelo de tratamiento jurídico debido a los niños no se prediquen derechos propios de los niños. Y para ello considero relevante exponer primero cómo eran reconocidas en la propia Atenas esas relaciones de respeto y gobierno entre los padres y sus hijos, realidad común a ambos pensadores y configuradora de muchas de las coincidencias que se pueden observar en sus planteamientos; y, después, en un estudio separado, observar la distinta justificación teórica que para ese tipo de relaciones podemos encontrar en las obras de Platón y Aristóteles.

1. El gobierno de los padres sobre los hijos en Atenas.

Las relaciones entre los padres y sus hijos venían en gran manera determinadas por la gran importancia que para los atenienses tenía el cuidado y el respeto a los progenitores, y fundamentalmente, por la posición preeminente que el mismo tenía en las relaciones familiares, el debido al padre⁵³. Una muestra de dicho respeto se puede observar en la inclusión como requisito en el examen que deben de realizar los que van

ser que el padre que quiera, mande al hijo y el que no, le haga renunciar a la educación, sino que, lo dicho, todo hijo de vecino, dentro de lo posible, ha de ser educado de modo obligatorio como quien pertenece más a la ciudad que a sus propios progenitores". (En Platón: *Las leyes*, 804d. El subrayado es mío).

Resultando muy revelador de esos planteamientos de Platón un pasaje del *Critón* en el que, exponiendo como las leyes del Estado podrían reclamar obediencia a Sócrates, señala: "En primer lugar, ¿no te dimos nosotras la vida, pues que por nosotras tomó tu padre a tu madre y te engendró? Di, pues, entre nosotras las leyes, ¿tienes algo que reprochar a las que ordenan los matrimonios? (...) ¿Y a las referentes a la crianza de los hijos, y a la educación en que tú también fuiste formado? Aquellas de nosotras que con respecto a esto fueron establecidas, ¿no gobernaban bien al ordenar a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?>> <<Sí>>, diría yo. <<Pues, entonces, si gracias a nosotras naciste y fuiste criado y educado, ¿puede caber en ti ni por un momento la idea de que no eras hijo y aun esclavo nuestro, tú y tus progenitores? (...) Pues, sin duda, que tú no crearás que tus derechos son iguales a los de tu padre o a los de tu amo, si es que lo tienes, de manera que puedas responder con la misma moneda a lo que te hagan, ni replicar si fueras injuriado, ni contestar con golpes a los golpes, ni otras muchas cosas por el estilo. (...) O quizá es que eres tan sabio que se te oculta que más preciosa que la madre y el padre y que los demás antepasados todos es la patria, y más venerable y más sagrada y de más alta estima entre los dioses y entre los hombres que son discretos; y que es fuerza venerarla y obedecer y halagar más a la patria, si se irrita que al padre; y o persuadirla o hacer lo que mande; y si manda sufrir algo, sufrirlo con mansedumbre, sea ser azotado, sea ser cargado de cadenas; y si a la guerra te envía para ser herido o muerto, así ha de hacerse; y eso es justicia. (...) Porque hacer violencia a una madre o a un padre no es piadoso, pero aún menos a la patria>>". (En Platón: *Critón*, 50d-51c; cito por la edición, traducción y notas, con estudio preliminar, de María Rico Gómez, col. Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, 3ª ed., Madrid, 1986).

⁵³ En este sentido señala Golden: "Respect, loyalty, obedience. These recur frequently among the qualities expected of children, especially toward fathers". Y "...the prime importance of respect for the father is left implicit, expressed through the prominence he is given in discussions of family relations". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 102).

a ser elegidos arcontes en Atenas el haber tratado bien a sus padres⁵⁴. Y, también en este sentido, hay que destacar como la consideración que los hijos le debían a los padres era entendida como la más importante que se había de tener después de la que se debía a los dioses⁵⁵, lo que permite entender la grave designación de impiedad que se atribuiría a los actos atentatorios al respeto debido a los padres⁵⁶;

Por otra parte, un aspecto que hay que resaltar convenientemente es la posición esencial que ocupaba el Estado⁵⁷, tanto en Atenas como en Esparta, para el desenvolvimiento de la vida de los ciudadanos, y como consecuencia en la vida de los niños. Sin embargo existe una diferencia fundamental entre los sistemas de ambas ciudades que merece ser destacada; mientras que en Esparta la comunidad ocupaba siempre la posición predominante, en Atenas adquiere desde el principio, junto al Estado, una posición predominante otra institución: la familia. Esta diferencia se puede apreciar bien, así como la ausencia total de derechos del recién nacido, al observar que si bien en ambas ciudades el nacimiento no era suficiente como para que se considerase a ese recién nacido como miembro de la comunidad, sin embargo el ingreso en la misma era completamente diferente.

Respecto al sistema espartano, conviene previamente aclarar que, pese a la influencia que antes he señalado que ejerció sobre el pensamiento de Platón, existe, en realidad, una diferencia entre la Esparta que conoció Platón, la que tradicionalmente se nos ha transmitido con sus valores formativos excesivamente rígidos y severos, y la

⁵⁴ Véase al respecto en Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 55, 3 (cito por Aristóteles: *Constitución de los Atenienses*, Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, col. Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1995).

⁵⁵ Para Golden ese respeto debido a los padres había incluso que entenderlo unido consubstancialmente con el debido a los dioses: "the value the Athenians put on a proper attitude toward parents is reflected in the interest in the subject they attributed to the gods (...) It was possible to speak of disrespect to parents as an attack on the gods, to lump those who were guilty with men convicted of impiety, even to exalt parents to the level of the gods". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 101 y 102).

⁵⁶ Así, reconstruye Golden como "it has been observed that the Athenians, in conformity with the importance assigned to attitudes towards parents, usually labeled what we would call ingratitude towards them as something quite different, impiety". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 104).

⁵⁷ Aunque como es sabido el término Estado es un concepto moderno que fue utilizado por vez primera por Maquiavello en su obra *El príncipe*, sin embargo creo que no se defrauda al sentido que se quiere significar con dicho término si hablamos de la polis griega como ciudad-Estado, o incluso simplemente como Estado. Así Werner Jaeger señalará que "con la polis griega surgió, por primera vez, lo que nosotros denominamos estado -aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por estado que por ciudad". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 84).

Esparta que en torno al siglo VII a.C. conoció su momento de máximo esplendor⁵⁸; siendo más el mito de la cultura espartana lo que verdaderamente influyó en el ateniense⁵⁹. El sistema educativo espartano que nos ha sido transmitido está dirigido por una idea: crear ciudadanos que puedan darle a Esparta el predominio militar que le permita tener ese esplendor del que se sentía justo acreedor⁶⁰. Y es esa idea la que nos permite comprender la dureza de las leyes que lo regían; empezando por la necesidad de que todo niño para poder integrarse en la comunidad ciudadana había de ser aceptado por una comisión de Ancianos. Éstos, si no quedaban convencidos de la viabilidad física del niño, de su salud y fuerza, podían condenarlo a muerte; siendo entonces el niño lanzado a las “Apótetas” desde un pico del Taígeto⁶¹. Así, pues, la primera negación de derechos que vemos en éste sistema es evidente: no se reconoce el derecho a la vida, desde el momento en que la misma se ha de someter a la decisión del consejo de Ancianos. Y es que esta concepción, que vincula la supervivencia a la capacidad para ser ciudadano, en realidad, no deja de ser, también, una manifestación de esa consideración general del niño como patrimonio de la comunidad. Consideración que podemos ver explícitamente reconocida cuando el propio Plutarco señala en su exposición: “...Licurgo no consideraba propiedad de los padres a los niños, sino patrimonio de la ciudad...”⁶².

⁵⁸ Fue durante los siglos VIII al VI que Esparta tuvo una situación de privilegio en la vida de los Estados griegos; constituyéndose en su máximo referente, y no sólo en el aspecto militar, sino también en el cultural y artístico. Sin embargo esta supremacía que fascinaría al mundo helénico contribuiría en no poca medida, a la larga, a la propia decadencia del Estado espartano; al intentar éste sobrevivir en un mundo siempre cambiante con unas estructuras inamovibles que, consiguientemente, supondrían una rémora cada vez más pesada para su desarrollo. (Véase en este sentido Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., págs. 32 y ss).

⁵⁹ Así, Lacey señala que: “It is usual to say that Plato was influenced by Sparta; this is attested by Plutarch and may well be true, but it may be truer that Plato was influenced by an idealized rather than an actual Sparta, and the account we have of Sparta, especially of “Lycurgan” Sparta, is of an idealized society rather than one which ever actually existed. Admiration of Sparta went back at least to the fifth century among the upper classes”. (En Lacey, W. K.: *The family in classical Greece*, cit., pág. 194).

⁶⁰ Así, por ejemplo, se señala cómo la educación espartana está “organizada por completo en función de las necesidades estatales”. (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 39). O como señala Werner Jaeger en los poemas de Tirteo, en los que se plasma de forma clara la ideología que impregna la educación espartana “la idea de una comunidad ciudadana que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren. El ideal homérico de la *areté* heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 95).

⁶¹ Véase en Plutarco: *Licurgo*, 16, 1-2 (cito por Plutarco: *Vidas paralelas I, Teseo-Rómulo / Licurgo-Numa*, Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, col. Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1985).

Aunque esa decisión del consejo de Ancianos, según señala Lacey que se puede deducir de la obra del propio Plutarco, atañía, en todo caso, a los niños; siendo las niñas entregadas para su cuidado a las mujeres de la casa. (Véase en Lacey, W. K.: *The family in classical Greece*, cit., pág. 197).

⁶² En Plutarco: *Licurgo*, 15, 14.

Pero, si en Esparta el Estado era, sin lugar a dudas, la institución predominante, con potestad absoluta sobre los ciudadanos; sin embargo, en Atenas, aunque el Estado conserva el amplio poder regulador de la vida ciudadana que caracteriza al mundo antiguo griego, la familia va a adquirir un lugar decisivo en la construcción social. Todo individuo había de someterse a dos procesos de aceptación para poder ser miembro de las dos instituciones básicas en las que se desarrollaban sus vidas: la familia y el Estado. Siendo, consecuentemente, la primera aceptación, la del recién nacido, en el seno familiar⁶³.

Sobre esa aceptación como miembro de la familia debía de pronunciarse el *Kyrios*, o sea el cabeza de familia; y para que se produjese la misma se había de seguir unos procedimientos marcados por su carácter religioso⁶⁴, la aceptación del padre en la "Amphidromia" y la aceptación de la fratria en la "Apatouria"⁶⁵. El hecho de que el

A esta misma exposición de Plutarco se refiere Lacey al señalar que es en Esparta donde quizás más que en ningún otro sitio, los niños no eran posesión de los padres, sino posesión común del Estado. (Véase así en Lacey, W. K.: *The family in classical Greece*, cit., pág. 198).

⁶³ En este sentido, señala Giulia Sissa: "La familia es una etapa necesaria para la incorporación del individuo a la ciudad: eso es exacto para cualquier hijo nacido en una casa de Atenas durante los siglos V y IV a.C. Pues nacer en Atenas o en uno u otro *demo* del Ática no basta para hacer de un recién nacido un nuevo ateniense. El goce del derecho de ciudadanía -condición previa, no solamente para una carrera política, sino también para la participación en la vida pública, las asambleas y los tribunales- está sometido a estrictas condiciones de carácter genealógico". (En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", cit., pág. 174).

⁶⁴ Es importante tener en cuenta, para la correcta comprensión de las relaciones familiares y sobre todo de las paterno-filiales, que el padre no sólo es el cabeza de familia, sino que también es el que dirige el culto doméstico. La importancia decisiva de este hecho la subraya Ludovic Beauchet al señalar que como consecuencia de las ideas religiosas que eran admitidas en los pueblos primitivos de raza aria "dans l'intérieur de la famille; confiaient une autorité absolue au père, beaucoup moins en sa qualité de père qu'en celle de pontife du culte domestique" y acorde con ello el Derecho griego primitivo "le père de famille apparaît avant tout comme le chef du culte domestique et, à Athènes notamment, les éléments de la puissance paternelle sont, sauf quelques différences de détail, les mêmes que dans le droit romain". (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II "Le droit de famille", Chevalier-Marescq et Cie, Paris, 1897, pág. 75).

⁶⁵ Para Mark Golden, respecto al procedimiento de la "Amphidromia" se podría distinguir dos ceremonias, pues si bien "the *amphidromia*, which took place on the fifth or seventh day after birth, involved a sacrifice; the father (naked, according to one late source) carried the child around the household hearth; women purified themselves; friends and relations sent traditional gifts..."; las familias con suficientes recursos económicos concederían el nombre al niño en una segunda ceremonia: "Girls and the children of poorer families might be named at the same rite. However, those who could or would beat the extra expense bestowed the name at a second celebration, on the tenth day after birth, the *dekate*. This, too, involved an offering to the gods, but was rather more festive (...) and open (presumably by invitation) to outsiders". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 23 y 24).

En todo caso, la trascendencia de esa ceremonia de la "Amphidromia" es, pues, básica para el niño. Como señala Giulia Sissa: "El sacrificio y el banquete del décimo día son, de hecho, un suceso fundamental para el individuo que acaba de nacer. Más tarde, si alguna vez su estatus de hijo legítimo es puesto en duda, los testigos de esa reunión de familia serán los primeros que le permitirán atestiguar la regularidad de su nacimiento. (...) El sacrificio y el banquete del décimo día consagran de manera generalmente irreversible a un hijo como *gnêsios* (legítimo): es el primerísimo grado de la integración del individuo, varón o hembra (Iseo, III, 70); en el cuerpo social".

recién nacido no fuese aceptado por el padre, lo que era deducido de la no celebración en tiempo de la “Amphidromia”, traía como consecuencia la exposición del niño; es decir, su no acogimiento en el hogar familiar⁶⁶. Siendo tan numerosas las razones para la aceptación o el rechazo que, en realidad, sólo se pueden comprender si entendemos que el único elemento necesario para que aquélla se produjese era la voluntad del *Kyrios*⁶⁷. La exposición del menor no llevaba aparejada necesariamente la muerte; aunque sí parece que es la muerte del menor, o al menos su desaparición, lo que en la mayor parte de los casos se pretendía y se conseguía con la misma. Y, curiosamente, como señala el profesor Beauchet, la exposición tampoco conllevaba la pérdida de la patria potestad del

Y entre ese reconocimiento en la familia nuclear y el reconocimiento como ciudadano todavía el niño debía de pasar por un reconocimiento intermedio por la familia más extensa, que supondría su inscripción en la fratria: “Para que el estatus de hijo legítimo sea reconocido de una forma menos privada y menos precaria, es necesario pasar a un círculo más amplio de testigos y, sobre todo, a una fijación del nombre por escrito. Es lo que se hace con la presentación y con la inscripción del niño en la fratria. El acto es realizado por el padre, quien declara el nombre de su hijo o su hija, pero se desarrolla bajo la autoridad de los *phrateres*, que tienen el poder de objetar el *engraphè* (inscripción) del joven candidato con un solo gesto: apartando a la víctima del sacrificio de admisión (Iseo, VI, 22). Entre el *okios* y la ciudad está la fratria. Entre la ceremonia del décimo día y la inscripción en los registros del demo, momento decisivo que señala el alejamiento de la casa y el comienzo del servicio militar, está la presentación ante el grupo de los *phrateres*. (...) ¿Quiénes son estos <<hermanos>>, entre los cuales todo hijo bien nacido era acogido durante una fiesta de tres días llamada *Apatouria*, la fiesta de los hijos <<del mismo padre>>? Las fratrias eran cofradías que agrupan a los miembros de varios linajes. (...) Juramento del padre, votación de una asamblea: la ley que rige la inscripción en la fratria muestra que este grupo de hermanos clasificatorios al que no tienen acceso más que los hijos (reconocidos o adoptados) de sus miembros es una comunidad de linaje, ciertamente, pero también representa el lugar donde el individuo es admitido en función de un criterio cívico, como es el nacimiento de una mujer *ateniense*. La fratria examina la legitimidad de cada candidato, pero también la ciudadanía de los ascendientes. Si no es admitido en una fratria, por la oposición de uno de los <<hermanos>>, el hijo es excluido de la ciudad”. (En Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”, cit., págs. 177 y 178).

⁶⁶ Así lo señala claramente Beauchet: “L'exposition de l'enfant était la conséquence du défaut de célébration des Amphidromia, ou, en d'autres termes, du désaveu de paternité qui résultait de ce fait”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 87).

⁶⁷ Así, Monroe entiende que “en Atenas el padre ejercía este derecho con una mayor libertad, guiado por la prudencia, por motivos económicos o por mera indiferencia”. (En Monroe, Paul: *Historia de la pedagogía*, tomo I, cit., pág. 116).

Las razones son tan poderosamente sentidas que hacen que esta figura de la exposición de niños sea ampliamente admitida por todos los sectores sociales. Así los señala Beauchet, para quién la práctica era defendida por la opinión pública y los mismos filósofos, por razones como evitar un excedente de nacimientos que se consideraba potencialmente peligroso para las ciudades, o simplemente por que así se evitaba la división del patrimonio paternal; siendo, en todo caso, más frecuente que fuesen las niñas las que sufriesen la exposición. (Véase así en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 86. También Golden remarca la mayor probabilidad de la exposición de las niñas en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 87 y 94).

padre, que, en cualquier momento, mediante la prueba de la filiación, podía volver a ejercerla⁶⁸.

Un enfoque diferente sobre esta práctica, interesante para comprender las relaciones afectivas entre padres e hijos, resulta al considerar la cuestión de si realmente dicha práctica era el reflejo de una sociedad en la que no existía el amor hacia los hijos, o si resulta desproporcionado deducir esa implicación⁶⁹. En este sentido, son numerosos los historiadores que relacionan como causa y efecto los problemas demográficos, es decir el gran número de muertes que había entre la población infantil⁷⁰, con una menor vinculación emocional de los padres con sus hijos⁷¹. Sin embargo, Golden, basándose en estudios antropológicos modernos sobre sociedades con una alta tasa de mortalidad infantil, observa que en ellas existe una alta preocupación por sus niños; concluyendo así que existen más motivos que los demográficos para establecer las relaciones afectuosas entre los padres y los hijos; y, del mismo modo, observa que también existen otros estudios históricos que hacen resultar más que dudosa esa implicación entre la alta mortandad infantil y la despreocupación de los padres por la muerte de los hijos. De este modo, aunque acepta que es precisamente la práctica de la exposición la que hace más difícil defender la vinculación afectiva de los padres con sus hijos, acaba por determinar que tampoco la existencia de esa práctica, respecto a la que también cuestiona que realmente fuese tan extendida como se puede suponer, puede anular las conclusiones que antes ha logrado deducir. Y, en este sentido, se muestra rotundo este autor al argumentar, incluso, que la exposición de los hijos por los padres puede tener por causa el querer ofrecer el mayor cuidado al resto de los hijos⁷².

En todo caso, este debate entiendo que se ha de enfocar sobre el cuestionamiento de la existencia de esos sentimientos de cariño hacia los hijos por el simple hecho de ser

⁶⁸ Lo que impide que adquieran firmeza las acciones como la adopción o la venta como esclavo del niño recogido. (Véase en Beauchet, Ludovic, *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II "Le droit de famille", cit., págs. 88 y 89).

⁶⁹ Véase un interesante estudio de las distintas concepciones al respecto en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 82 y ss.

⁷⁰ Cifra que Golden, basándose en unos estudios de Frier, estima que podría estar entre el 30 y el 40% en el primer año de vida. (Véase en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 83).

⁷¹ Señala en este sentido Golden que historiadores como Philippe Ariés, Ivy Pinchbeck, Margaret Hewitt, Edward Shorter, y sobre todo Lawrence Stone, "all have argued that affection and love were not expected in preindustrial populations, because high mortality made emotional commitment, especially to children, too dangerous for individuals and insupportable for their societies". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 82).

⁷² Véase respecto a estas ideas en Golden Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 86, 87 y 89.

hijos. Y en este sentido, si bien parece claro que no se puede negar la existencia de un profundo sentimiento de amor hacia los hijos que eran aceptados por los padres⁷³; también parece claro que la práctica de la exposición y las altas tasas de mortandad (así como otros hechos como el no reconocimiento de los hijos nacidos fuera del matrimonio⁷⁴) apuntan a la ausencia de ese afecto, al menos tal y como es entendido actualmente.

En todo caso, esa práctica de la exposición hace necesario resaltar que también en Atenas existe una negación del primer derecho básico que hoy se reconoce a todo recién nacido: el derecho a la vida. Y aunque es cierto que los sujetos actuantes, las razones y los procedimientos, sean diversos que los de Esparta, la ideología que subyace es, en ambos casos, similar: el niño de por sí no tiene ninguna clase de derechos, nace tan desnudo física como jurídicamente, y sólo tras su aceptación en la comunidad en la que va a desarrollar su existencia puede empezar a considerarse como persona para dicha comunidad. De esta manera es más fácil entender como el niño pasa a ser considerado como posesión de aquél que le ha admitido en la comunidad; por lo que en el caso de Atenas, el niño pasará primeramente a ser posesión del padre, al que le debe no sólo la vida física sino también la social.

⁷³ Resulta significativo en este sentido que el venerado Homero se centrara, en uno de las pocas escenas de afectos íntimos de *La Ilíada*, en la exposición precisamente de la relación de Héctor con su mujer e hijo, y mostrase explícitamente el profundo cariño que sentía el terrible guerrero por su hijo, aunque éste todavía fuese un bebé: "Así, pues, salíole ésta al encuentro, y junto a ella marchaba la criada con el hijo sobre su pecho, tierna criatura, no más que un infante, el querido Hectorida, parecido a un hermoso lucero, al que Héctor llamaba Escamandrio, y los otros Astianacte, pues era Héctor el único que protegía a Ilíon. Sonrió éste en silencio al ver a su hijo. (...) Habiendo hablado así, el ilustre Héctor tendió las manos hacia su hijo, más éste se echó para atrás, gritando, sobre el pecho de la nodriza de hermosa cintura, despavorido a la vista de su padre y aterrado ante el casco y su penacho de crines de caballo, cuando lo vio agitarse terriblemente desde el extremo del yelmo. Se echó a reír el padre, así como la venerable madre. Y al punto el ilustre Héctor se quitó el casco de la cabeza, depositándolo en el suelo entre mil resplandores, y tras besar a su hijo y mecerlo en sus brazos, dijo suplicando a Zeus y demás dioses: <<Zeus y demás dioses, concededme que también este mi hijo sea, como yo lo soy, excelso entre los troyanos y tan bueno por su fuerza y que reine con poder en Ilíon. Que algún día se diga de él, cuando suba del combate: <<Helo ahí, es mucho más valiente que su padre>>. Y que traiga los ensangrentados despojos del enemigo que mate, y que su madre se alegre en su corazón>>. Habiendo hablado así, puso en las manos de su esposa al hijo: ella lo acogió en su pecho que olía a aroma, riendo y llorando a la vez". (En Homero: *La Ilíada*, VI, 399-485; cito por la edición de Cristóbal Rodríguez Alonso, Akal, Madrid, 1986 págs. 159-162).

⁷⁴ En este sentido, expone Giulia Sissa que: "...no hay ciudadanía para quién no sea de nacimiento legítimo, es decir, en palabras de Aristóteles, para quien no haya <<nacido según las leyes>> (*La Constitución de los atenienses*, 42, 1). Nacer según las leyes significa, además, haber sido engendrado por <<una mujer que ha sido dada en matrimonio regular por el padre, el hermano consanguíneo o el abuelo paterno>> (Demóstenes, *Contra Estéfano*, II, 18); es una ley escrita la que lo exige. Por tanto, el rango de ateniense sólo se transmite bajo el signo de los *nomoi*: la legalidad del nacimiento depende de la legalidad del matrimonio concertado por los padres". (En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", cit., pág. 175).

Por eso, se hace necesario comprender en qué consistía esa relación de gobierno del padre sobre sus hijos⁷⁵. Refiriéndonos en principio a los hijos nacidos dentro del matrimonio o a los adoptados; ya que son éstos los únicos que participan en el culto doméstico, que, como antes señalaba, sirve de fundamento de la potestad del padre⁷⁶. Así, explicitaré, a continuación, las consecuencias que conllevaba la patria potestad en el Derecho ático⁷⁷:

La primera posible consecuencia sería un supuesto derecho de vida y de muerte sobre los hijos por parte del padre. Derecho que, según Beauchet, si bien llegó a ser contemplado en algún momento por la legislación ateniense, dejaría de tener vigencia tempranamente, al menos tras las reformas de Solón⁷⁸.

Una segunda consecuencia que llevaba aparejada la patria potestad sería la ya señalada posibilidad del padre de exponer a su hijo recién nacido. Posibilidad que, aunque no estuvo regulada en ninguna ley ateniense, sin embargo Beauchet no duda en

⁷⁵ Es interesante resaltar como para Beauchet no tiene sentido negar la posibilidad de hablar de la institución de la patria potestad en el Derecho ático y defender el comienzo de la misma en el Derecho romano. Así, si como antes veíamos defiende que la patria potestad tuvo originariamente el mismo carácter en ambos Derechos, siendo la figura del padre en ambos casos consideradas como jefes del culto doméstico, “en vain, pour prouver que le droit attique n’a pas connu la *patria potestas* des Romains, dit-on que ce droit en possède pas d’expression technique pour désigner une telle puissance. Nous répétons qu’à Athènes le père est qualifié de *χυριοζ* de ses enfants, et que cette expression, bien qu’elle soit employée quelquefois dans d’autres sens, présente une idée de force et de pouvoir au moins aussi énergique que l’expression romaine. Il en faut point, d’autre part, attacher une grande importance à ce que disent Gaïus et Justinien que la *patria potestas* est un *jus proprium romanorum*. Cela signifie simplement que cette puissance appartient au *jus civile* et que le droit romain ne la reconnaît que chez le citoyen romain, mais cela en vaut pas dire qu’elle n’existât pas ailleurs et ne fût reçue par aucune législation étrangère, en Grèce notamment. Ce qu’il y a de vrai seulement c’est que, dans le droit grec, et à Athènes spécialement, la puissance paternelle a été réglementée, dès le v siècle avant Jésus-Christ, suivant des principes semblables à ceux qui à Rome n’ont fini par être admis que dans le droit impérial et même assez tard”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 80 y 81).

⁷⁶ Véase en este sentido a Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 81 y 82.

⁷⁷ En toda esta exposición de las consecuencias de la patria potestad me guiaré, principalmente, por el buen estudio que Beauchet realiza sobre los efectos de la patria potestad en su *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 82 a 102.

⁷⁸ En todo caso no parece que las justificaciones que ofrece Beauchet permitan, como él hace, afirmar sin reparos la existencia de ese derecho de los padres. Así, con respecto a las hijas señala simplemente un testimonio de Esquino que admitiría la posibilidad de que el padre condenase a muerte a la hija que hubiese sido seducida, y respecto a los hijos indica que el mismo se deduce del derecho de exposición de los recién nacidos. Argumento éste que no deja de sorprender ya que: en primer lugar no parece que las justificaciones que estarían tras el derecho de exposición pudieran justificar igualmente ese derecho de vida y muerte sobre el niño, aunque sólo sea porque en este último caso el hijo ya estaría incorporado al culto familiar y el recién nacido todavía no; y en segundo lugar porque mientras que el derecho de exposición sí que continuará tras las reformas de Solón, sin embargo, conforme reconocía el propio Beauchet, esa extensión no se podía predicar del otro derecho, por lo que no parece clara esa conexión entre ambos. (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 82 y 83).

calificar como derecho del padre. Lo que resulta evidente es que la exposición de los hijos era una práctica comúnmente aceptada en Atenas, y que de su ejercicio no derivaba ninguna clase de sanción para el padre; por lo que su ejercicio le era al menos permitido al no ser prohibido legalmente. Pero las conclusiones de Beauchet van más lejos de este simple permiso negativo, ya que para este autor consistiría en un derecho que derivaría “de la soberanía absoluta que el padre de familia debió poseer originariamente, como nosotros lo hemos admitido, en Atenas como en Roma, sobre todos los miembros de la familia, soberanía que es mantenida en el derecho ático en todos los aspectos en que el legislador no haya limitado. (...) Pero ninguna disposición legislativa jamás prohibió ni tampoco limitó en Atenas el derecho de exposición. Consecuentemente todo ciudadano conservó siempre la plena y entera facultad de exponer a sus hijos”⁷⁹.

También se podría señalar como consecuencia de la patria potestad la posibilidad que el padre tenía originariamente de vender a los hijos como esclavos⁸⁰. No obstante, como ya hemos señalado, esta posibilidad quedó prohibida tras las reformas legislativas de Solón. Aunque, para ser exactos, la reforma de Solón no supuso una prohibición absoluta en todos los casos, ya que la misma subsistió para la hija “cuyo padre o hermano descubren que ha mantenido una relación sexual antes del matrimonio”⁸¹.

Una cuarta manifestación de la patria potestad se vería en el “derecho de corrección” que el padre tendría sobre sus hijos; que implicaría que el padre se podría valer de una serie de acciones a fin de intentar educarles, si entendemos esta palabra en un amplio sentido. La existencia de ese derecho no parece controvertible, como tampoco lo son algunas de las acciones que el mismo comprendía, como es el que el padre pudiese castigar físicamente al hijo a fin de hacerse obedecer⁸². Lo que sí podría resultar

⁷⁹ En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 91. (La traducción es mía).

⁸⁰ Prohibición que según Beauchet suponía también la supresión del derecho del padre de dejar al niño en prenda por una deuda contraída. (Véase así en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 95).

⁸¹ En Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”, cit., pág. 197.

Véase también en este sentido las reflexiones que, con base en Plutarco, realiza Beauchet en *Beauchet, Ludovic: Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 94 y 95.

⁸² Claro que si la labor de educar al hijo no estaba circunscrita al padre tampoco lo estarían las facultades que irían unidas a la misma. Sin embargo, Golden observa que con el fin de obtener el respeto y la obediencia debida, y no necesariamente unida a la labor de educar que sería más propia del padre que de la madre, estarían facultados los padres a usar el castigo corporal: “respect and obedience were enforced by physical punishment. But it was perhaps more often the father who imposed it, especially on older boys; it is fathers from whom Socrates imagines truant boys fleeing, and, according to one view of the division

controvertible sería establecer que acciones concretas entrarían dentro de ese “derecho de corrección”. Problema éste que Beauchet lo resuelve mediante un amplio reconocimiento al partir de una concepción de la figura del padre ateniense como equiparable, al menos originariamente, a la del paterfamilias romano. Esto le permite hacer derivar de la condición del padre como jefe del culto doméstico su función de juez doméstico y, así, se le reconoce capacidad para juzgar los actos realizados por los miembros de la familia, al menos los cometidos dentro de la familia. Este razonamiento permite entender que dentro del “derecho de corrección” se puedan incluir todas aquellas facultades que como juez doméstico tenía reconocidas originariamente el padre, y que posteriormente no le hubiesen sido sustraídas por las otras instituciones, fundamentalmente por el Estado en aquellas que afectan al orden público⁸³. Aunque, en todo caso, también parece indiscutible que ciertas acciones en ningún caso podían entenderse como propias de ese derecho, así como tampoco dentro patria potestad; así, por ejemplo, señala Beauchet que la prostitución del hijo por el padre supondría un abuso manifiesto de lo que sería la patria potestad⁸⁴.

of labor nature imposes on parents, it is fathers who train or educate, while mothers nurture”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 103).

En todo caso, es interesante constatar como la creencia de que la indulgencia de los padres en la educación de los hijos no dejaría de traer consecuencias nefastas para éstos, incluso encuentra su plasmación en las populares fábulas de Esopo. Así lo podemos ver en las fábulas de “la madre y el hijo ladrón”, “la mona y sus hijos”, o “los dos perros”; en cuyos *epimitios* o mensajes moralizantes, se señala, respectivamente: “[d]esde la infancia ha de empezar el padre a educar a sus hijos, corrigiéndoles las faltas por leves que sean. Las leves faltas cuando no se corrigen conducen después a graves delitos”, “[e]s frecuente que los hijos que más aman los padres sufran desgracias por la demasiada condescendencia con que son tratados, así como que también los menos queridos reciban educación mejor y más conveniente”, y “[n]o debe reprenderse a los hijos mal educados que nada saben, sino a sus padres, porque no han procurado enseñarles”. (Esopo: *Fábulas completas*, prólogo Rosario de la Iglesia, col. Poesía y Prosa Popular, Busma, Madrid, 1984, págs. 100, 114 y 127). Aunque, como se sabe, si bien es cierto que las fábulas de Esopo eran ampliamente conocidos en la época de Platón y Aristóteles, la datación de los textos esópicos plantea numerosos problemas a los especialistas. Y así García Iglesias no duda en señalar como postclásico el *epimitio* de la fábula de los dos perros, y sin embargo duda respecto al del hijo ladrón, señalando: “...aunque aplicando el criterio de datación tardía del elemento moralizante podríamos llevar la fábula del niño ladrón a época helenística, cosa que ni rechazo ni doy por adquirida”. (En García Iglesias, Luis: “Los niños en las fábulas de Esopo”, *Cuadernos de Filología Clásica*, Vol. XX, 1986-87, págs. 255-256).

⁸³ De este modo adquiriría sentido que el padre conservase la posibilidad de imponer sanciones tan graves como la que antes señalaba de vender a la hija que encontrase en falta. (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 95 y 96).

⁸⁴ Añade Beauchet, siguiendo a Esquino, como una ley sobre la prostitución establecía incluso la pena de muerte para aquellos, entre los que no hay razones para no incluir a los padres, que abandonasen a la disolución a una mujer o a un niño libre. (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 96 y 97).

Una quinta facultad que se considera integrante de la patria potestad es la de dar validez a la adopción de su hijo por otra familia a través del consentimiento del padre; no siendo necesario en ningún caso el del hijo sometido a esa potestad.

Respecto al matrimonio de los hijos, su situación es completamente distinta según su sexo y edad. Así, si bien a los hijos varones la patria potestad no les afecta; pues la edad requerida para el matrimonio es la misma que la que pone fin a la patria potestad, siendo así que una vez que para ellos ésta termina, ya no es necesario el consentimiento del padre para poder elegir esposa. Sin embargo en el caso de las hijas “no solamente ellas no pueden casarse sin el consentimiento paternal, sino que su padre puede, sin consultarlas, darlas en matrimonio al yerno que él haya elegido”⁸⁵.

Por último, habla también Beauchet de otros tres derechos que el padre tiene en relación con la persona de su hijo de resultas de la patria potestad: dar mediante testamento un tutor a sus hijos; dar, e incluso modificar, el nombre del hijo; y expulsar al hijo de la familia por medio del repudio, figura esta última sobre la que después volveré.

Por otra parte, resulta curioso como al referirse Beauchet a los efectos de la patria potestad sobre los bienes del menor, se observa que sobre estos bienes el padre no encuentra la disponibilidad que en un principio parece que se debería deducir de las

⁸⁵ En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 97.

En esta línea argumentativa Beauchet va más lejos al considerar que “los poderes del *Kyrios* continúan perteneciendo al padre incluso después del matrimonio de la hija lo que le permite separarla arbitrariamente del marido que él le había elegido y darla a otro como esposa”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 97 y 98. Las traducciones son mías).

Se produce así una curiosa inconsistencia sobre la potestad que se ejerce sobre la mujer casada entre el marido, que será su actual *Kyrios*, y así jefe de la familia y del culto doméstico, y el padre, que aunque ya no sea su *Kyrios* mantiene sin embargo una potestad tan fuerte como para poder reclamar su hija ya desposada. Aunque, conforme a lo señalado por Giulia Sissa parece que la razón haya que buscarla también en la necesidad que se establece sobre la continuidad del patrimonio del padre en el ámbito familiar regido por los varones. De esta manera, si bien Golden es muy claro en esta sustitución del padre por el marido como nuevo *Kyrios* de su mujer: “Marriage marked the biggest break in a girl’s life; it made up, in fact, the transition from girl to woman (...) But marriage did not involve a change in legal or political status, for wives were as subordinate as daughters. It signaled a change in control: the husband replaced the father (or, in his absence, the brother or another male family member) as a woman’s *kyrios*”. Giulia Sissa, que también reconoce explícitamente al marido como *Kyrios* de la mujer, señala: “[e]ntre su padre y su marido, entre su marido y su hijo, la mujer-herencia nunca abandona su carácter de objeto que se da o se toma y que circula en el seno de la parentela. En general, la autoridad masculina sobre un hijo de sexo femenino es poderosa, porque una mujer nunca llega a la mayoría de edad. El padre tiene derecho a recuperar a la hija que ha dado en matrimonio (...) Y aunque está casada regularmente, una mujer que se convierte en epiclera en el momento del deceso de su padre puede ser reclamada por el pariente más cercano (Iseo, III, 64-65)”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 48 y 49; y en Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”, cit., pág. 197).

otras potestades que sí que tiene respecto a su persona. Así, siguiendo a Beauchet, el niño podría adquirir “los bienes que formaban la dote de su madre; él puede igualmente recibir una donación o un legado. Nos parece que en semejante caso el padre no tiene solamente la administración de los bienes que componen la fortuna personal de sus niños, sino que el tiene además su disfrute, a condición de emplear las rentas de esos bienes en el mantenimiento y la educación del niño”. Situación ésta que para el autor francés afecta no sólo a los bienes que recibe de la dote de la madre sino también para los demás casos, estando el padre obligado incluso a restituirlos y rendir cuentas cuando el hijo llega a la mayoría de edad⁸⁶.

Esos son los principales efectos que derivan de la patria potestad que el padre de familia ejercerá sobre sus hijos hasta que, en el caso de que sea niña, se case y entre así bajo la potestad de su nuevo *kyrios*, o, en el caso de que fuese niño, normalmente cuando cumpla los dieciocho años y pase a ser considerado como ciudadano tras su inscripción en el registro cívico⁸⁷. Sin embargo, no hay que entender que esa patria potestad afectaba de igual forma a los hijos que a las hijas.

En este sentido indicaba antes como para las niñas existían más posibilidades de padecer la exposición que para los niños, pero es que, aun cuando eran admitidas en la familia, su situación continuaba siendo claramente inferior a la del varón; pues, de hecho, en la sociedad ateniense la mujer se encontraba durante toda su vida sometida a la decisión de su *Kyrios*⁸⁸. Esta concepción quedaba de manifiesto en la preparación diferente que se dispensaba a los hijos y a las hijas; Golden es claro al respecto: “hay, no obstante, una clara sensación de que las niñas no estaban admitidas con una igual participación en la ancha extensión de actividades que los Atenenses describían como educación, o en la vida comunitaria para la cual era en parte una preparación”⁸⁹. La vida

⁸⁶ Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 98 y 99. (La traducción es mía).

⁸⁷ También Golden entiende que antes de estos hechos habría que hablar de niños: “By *children* I mean those the Athenians called *paides*: boys before their admission to their deme at the age of seventeen or eighteen, girls before their marriage”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 4).

⁸⁸ Golden señala al respecto la posibilidad de que dicha despreocupación pudiese llegar incluso a la muerte por falta de alimentación de la niña: “girls were apparently fed less well than boys, not only another sign of diminished concern but a potential cause of what has been called passive or deferred infanticide in societies in which all children are supposed to be reared”. Aunque seguidamente matiza Golden que si bien es claro que los padres no cuidan a sus hijas de la misma forma que a sus hijos, sin embargo no sería correcto deducir que en general los padres que decidían criar a sus hijas no se preocupaban por ellas. (Véase en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 94 y 95).

⁸⁹ En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 96. (La traducción es mía).

de las niñas era, así, en general, más retirada que la de los niños; para Golden “en general el lugar de la mujer ateniense era la casa. Esto era especialmente así para una mujer joven (...) Para una chica soltera salir en público era quizás particularmente indecoroso”⁹⁰. De esta forma se entiende mejor el alcance que tendrían las pretendidas medidas reformadoras de Platón; quien, como luego expondré, considera que no debe haber diferencias en la educación entre niños y niñas, todos deben ser partícipes de los mismos cuidados y ser adiestrados en las mismas materias, incluso en la enseñanza militar.

Resulta significativo de esa especial supeditación de las hijas, y de la asimilación de su condición a “propiedades” de sus padres, el funcionamiento de las instituciones de la adopción y de la herencia. Pues, respecto a la primera, si “la filiación es consentida por la ley únicamente a falta de hijos legítimos del sexo masculino”, debe comprenderse que la razón de ello está en la consideración de que “[e]l hijo adoptivo debe tratar de que no desaparezca un segundo linaje y, sobre todo, no debe permitir que el patrimonio vaya a extraños”. Por lo que “si un hijo adoptivo es recibido en una casa donde hay una hija legítima (que se convierte así en su hermana adoptiva) debe tomarla por esposa; es la condición necesaria para que sus hijos puedan heredar a su abuelo materno, que es al mismo tiempo el padre adoptivo de su padre”; y es así que se entiende que “la propia adopción no tendría ningún valor legal si el testador no dispusiese de su hija al mismo tiempo que de sus bienes”⁹¹.

Y así, estrechamente unido a ese sentido, respecto a la herencia, señala también Giulia Sissa que “una hija legítima no es uno de los destinatarios virtuales de una herencia, sino que forma parte de la herencia. Su padre, en el momento de nombrar un heredero en sustitución del hijo que le falta, no debe olvidar legarla a su sucesor adoptivo, *con* el patrimonio. En caso de transferencia del patrimonio que deja un intestado, muerto sin hijos varones, la hija no está en absoluto entre los derechohabientes, sino *con* los bienes, del lado de las cosas. (...) En resumen, el destino de <<un hijo de sexo femenino>> coincide exactamente con el que está reservado a los bienes. No hay leyes sobre las hijas epicleras, sino una legislación sobre la sucesión y el testamento cuyos objetos son el *klêros* y el *êpikleros*, binomio indisociable tanto para los oradores como para Aristóteles. Un mismo título, *kurios*, es decir, <<dueño>>

⁹⁰ En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 122. (La traducción es mía).

⁹¹ En Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”, cit., págs. 181-183.

designa la posición del heredero con respecto a la herencia en su conjunto, incluida esa propiedad animada que es una hija. Sólo se requiere una única gestión para reclamar ante el arconte la sucesión, con o sin el suplemento femenino: la *épidiskastia* o entrega de la sucesión (Iseo, III, 74). La ley ni siquiera menciona el matrimonio, que es en realidad la manera particular en que un *kurios* toma posesión de la epiclera; indica simplemente que los hijos de sexo femenino, si los hay, deben ser agregados al lote⁹².

Por fin, en cunato a la extinción de la patria potestad, resulta muy relevante que en el caso de las hijas la salida de la patria potestad, que vendría normalmente dada por el matrimonio, no implicaba, al contrario que para los varones, una edad que permitiese asegurar su madurez; ya que, si bien la edad de los hombres rondaba los treinta años, para las mujeres estaría en torno a los quince⁹³.

En el caso de los hijos varones, la inscripción en el registro cívico suponía el medio normal⁹⁴ por el que quedaba constancia de la extinción de la patria potestad, a la que dedicaré los siguientes párrafos⁹⁵.

Así, cabe destacar que para que se pudiese producir esta inscripción en el registro cívico, lo que significaba la admisión del nuevo ciudadano en el *demo*, el candidato había de reunir tres condiciones: tener los dieciocho años cumplidos⁹⁶, ser

⁹² En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", cit., pág. 193.

⁹³ Véase, por ejemplo, en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 98.

⁹⁴ También se han de señalar como posibles causas de fin de la patria potestad la muerte del padre y la adopción del niño, aunque en realidad en ambos casos el menor seguiría estando sometido bajo la potestad o bien de un tutor o bien del adoptante respectivamente.

En todo caso, es interesante constatar que esta forma de extinción de la potestad paterna, si bien no era compartida en otras sociedades de la Antigüedad, sí tenía profundas raíces en el mundo helénico, pues el mismo Homero la expone como modelo vigente. Así, como explícitamente señala H. D'Arbois de Jubainville, la literatura homérica ofrece dos maneras de entender la potestad paterna, una, que se seguirá en el Derecho romano, según la cual la potestad dura toda la vida del padre, y es la situación existente en la casa de Príamo; y otra, que será la que se seguirá en Atenas, según la cual el hijo se independizará de pleno derecho de la potestad del padre con la mayoría de edad, que será ya el modelo existente en Ítaca. (Véase así en Jubainville, H. D'Arbois de: "La famille homérique et la famille celtique", en *Revue historique de droit français et étranger*, Tome XXII, 1898, pág. 448).

⁹⁵ En lo que sigue me guiaré por el libro de Ludovic Beauchet *Histoire du Droit Privé de la République Athénienne* al que ya me he referido en otras ocasiones y cuyas conclusiones al respecto, fundamentalmente expuestas en el Livre II "Le droit de famille", desde la página 102 a la 147, me parecen acertadas.

⁹⁶ Así lo atestigua Aristóteles al señalar que "...el Consejo somete a prueba a los inscritos, y si se estima que alguno es menor de dieciocho años, multa a los miembros del *demo* que lo han inscrito". (En Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 42, 2).

Sin embargo; la polémica se mantiene sobre si se ha de entender que los dieciocho años han de estar cumplidos o basta con que se esté en el curso del año en que se cumplirán. Defendiendo cada una de estas posiciones Beauchet (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II "Le droit de famille", cit., págs. 110-111); y Golden (Véase en la nota a pie de página núm. 13 del Capítulo I de Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., la

libre, y haber nacido de un padre y una madre ciudadanos⁹⁷. Dichas condiciones de admisión en la *demo* serían evaluadas por los miembros del *demo*; pero, en todo caso, su decisión no tenía porque ser definitiva, ya que si se rechazaba al candidato por no ser libre, se podía apelar a un tribunal, y si se demostraba que no había sido inscrito justamente como ciudadano, sería vendido. E incluso si el voto de los *demotas* resultaba favorable y el candidato era inscrito, la inscripción había de ser sometida a la revisión del Consejo⁹⁸.

Con la inscripción se constataba, pues, que el candidato reunía las condiciones antes señaladas y, por lo tanto, que había de ser considerado como ciudadano⁹⁹; lo que implicaría que, de una forma general, podría disfrutar de todos los derechos civiles y políticos¹⁰⁰. Pero, sobre todo, me interesa resaltar que dicha inscripción suponía para el inscrito que “en adelante es considerado mayor de edad, y tiene, como tal, la libre disposición de su persona y de sus bienes”; y que “una vez mayor de edad, el nuevo ciudadano, se pone directamente bajo la autoridad del Estado, es liberado completamente de la patria potestad y de los efectos que ella conlleva”¹⁰¹.

Otra forma de extinguirse la patria potestad era dándola el propio padre por concluida, lo que se podía hacer conforme a la institución, antes señalada, de la *apokéryxis*¹⁰². La referencia a la misma, a pesar de que su importancia práctica no

referencia a la defensa que el sostiene con mayor extensión en Golden, Mark: “Demosthenes and the Age of Majority at Athens”, en *Phoenix*, núm. 33, págs. 25-38).

⁹⁷ Exigencia ésta debida a las reformas que sobre la ciudadanía llevó adelante Pericles.

⁹⁸ Véase la referencia a este proceso en Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 42,1-2.

En todo caso, y según Beauchet, “la inscripción en el registro cívico no tiene más carácter que el de un simple atestado destinado a conservar el recuerdo del voto de admisión en el *demo* (...) La prueba testimonial es, en efecto, la única admitida por el derecho ateniense en las cuestiones de estado”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 121 y 122).

⁹⁹ Siguiendo a Golden este procedimiento sólo empezaría a adquirir validez tras las reformas de Clístenes ya que antes de éstas “la admisión en la *fratría* era equivalente a entrar en el cuerpo de ciudadanos”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 28).

Y según García Valdés: “la *fratría*, hasta los 18 años para los hombres y hasta el matrimonio para las mujeres, es la única prueba válida del nacimiento legítimo y ciudadano. No obstante, la validez de la inscripción en la *fratría* no es decisoria a los efectos de inscripción en la lista de ciudadanos”. (Véase en la nota a pie de pág. 370 de la edición que aquí se viene manejando de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles).

¹⁰⁰ A este respecto creo que resulta interesante observar que pese a lo dicho para ejercitar ciertos derechos políticos y adquirir algunas responsabilidades se requería una edad superior. Así, señala Aristóteles que sólo podían ser jueces los mayores de treinta años. (Véase en Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 63, 3).

¹⁰¹ En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 121 y 124. (La traducción es mía).

¹⁰² Institución que no era sólo propia de Atenas sino que, por ejemplo, también existía de forma parecida en Esparta. Así señala Beauchet que “Il est probable notamment qu’à Sparte le père devait avoir le même

parece que fuese alta, al menos en la época clásica¹⁰³, y sobre todo para los hijos menores de edad¹⁰⁴, resulta de interés, en primer lugar, por las graves consecuencias que este repudio suponía para el niño, pues junto a la ya señalada extinción de la patria potestad cabe destacar la desheredación del hijo¹⁰⁵. Y, en segundo término, nos sirve también para darnos cuenta de que a pesar del carácter esencial que para el menor tenía su vínculo con el padre, desde que éste lo reconoce en la “Amphidromia”, el menor mantiene, como después señalaré, otros vínculos que no dependen sólo del padre¹⁰⁶. En este sentido, señala Beauchet que si bien el repudio del hijo por su padre implica que se rompe necesariamente con toda la línea parental paterna¹⁰⁷; sin embargo, subsisten, pese a la voluntad del padre, el vínculo del hijo con la *fratría*¹⁰⁸, y con el Estado, ya que, al menos desde las reformas de Clístenes, dicha expulsión no tendría ningún efecto sobre

droit de retrancher l'enfant de la famille”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 147).

¹⁰³ Así lo manifiesta Beauchet, quien señala que “l'apokéryxis paraît avoir été d'un emploi très rare dans le droit attique, du moins à l'époque classique, et on peut, en effet, en citer à peine un exemple, celui de Thémistocle, qui, du reste, est lui-même contestable”. Lo que explicaría que la institución fuese sólo conocida por testimonios oscuros e incompletos, concretamente según Beauchet “ne nous est connue que par une fantaisie idéale de Lucien et par quelques passages obscurs et incomplets des grammairiens et des lexicographes, auxquels il faut joindre un passage du Traité des Lois de Platon dans lequel le philosophe expose ses vues réformatrices sur ce point du droit”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 144 y 129).

¹⁰⁴ Lo que se explicaría porque, como afirma Beauchet, la renuncia al hijo supondría un castigo tan fuerte que cuesta creer que un menor de edad se hiciese merecedor de él: “Nous estimons même, qu'en principe, cette mesure n'est guère employée que contre les enfants majeurs pour leur enlever tout droit à la succession paternelle, si du moins on admet que cette déchéance en peut être prononcée contre un fils qu'à titre de peine, car ce n'est guère qu'après être devenu majeur qu'un enfant peut se rendre coupable envers son père d'un fait de nature à attiser sur lui un châtement aussi rigoureux”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 133 y 134).

¹⁰⁵ Es interesante destacar que en todo caso y pese a todas las consecuencias que implica esta institución finalmente el padre puede también poner fin a las mismas y restituir al hijo en su situación original. Así Beauchet: “la rupture du lien de famille produite par l'apokéryxis n'est point, du reste, définitive, et le père peut consentir à replacer l'enfant dans sa situation primitive”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 143).

¹⁰⁶ Pues antes de que el padre reconociese al hijo tampoco existían esos otros vínculos. En este sentido señala Beauchet “l'enfant, en effet, en faisait partie de la communauté politique que du jour où le père l'y avait introduit par une déclaration formelle. En l'absence de cette déclaration, la cité ignorait en quelque sorte l'existence de l'enfant et, par suite, elle en pouvait songer à le protéger”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 91).

¹⁰⁷ Pues según este autor “l'enfant abdiqué en se rattache, en effet, à sa famille paternelle, que par l'intermédiaire de son père. Si dès lors il y a rupture du lien d'agnation entre son père et lui, on en voit pas comment ce lien pourrait encore subsister avec les autres parents paternels”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 141).

¹⁰⁸ En este sentido indica Beauchet: “la volonté du père est sans doute nécessaire pur y faire entrer l'enfant. Mais quand une fois celui-ci y a été introduit, on en voit pas comment le père de famille pourrait par sa seule volonté exclure de l'association un membre qui y a été régulièrement admis”. (En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 142).

los derechos de ciudadanía del hijo¹⁰⁹. Y, en tercer lugar, resulta así mismo relevante para observar la forma en que se referían a ella Patón y Aristóteles, en *Las Leyes*¹¹⁰ y en la *Ética a Nicómaco*¹¹¹, respectivamente.

Platón aceptaría dicha institución en la nueva ciudad que trata de formar; aunque señala algunas modificaciones respecto a la misma que no han de pasar desapercibidas. Así, Beauchet hace alusión a una de esas modificaciones: la exigencia de que para que se produjese el repudio se siguiese un procedimiento ante un tribunal familiar. Y es que, en la realidad, la decisión de repudiar al hijo suponía una decisión voluntaria del padre, que adquiriría validez con el simple hecho de hacerla pública mediante su proclamación a través de un heraldo; pudiendo después, dicha decisión, ser sometida sólo al control de los tribunales ordinarios¹¹². Y, así, señala que “se ha dicho sin embargo que la renuncia debe ser precedida de una deliberación del consejo de familia. Pero esto es una pura hipótesis que lleva al derecho positivo las reglas reformadoras propuestas por Platón”¹¹³.

Por su parte, Aristóteles justifica por razones morales la posibilidad que ha de tener el padre de repudiar a su hijo. Así, al tratar las distintas clases de amistad, señala como en el trato entre desiguales, en el que se ha de incluir el de los padres e hijos, el hijo nunca podrá darle a sus padres el honor que estos merecen, por lo que no es lícito pensar que un hijo pueda repudiar a su padre, y, sin embargo, el padre sí que podría repudiar al hijo; ya que “el hijo está en deuda y debe pagar, pero nada puede hacer que corresponda a lo que por él ha hecho su padre, de modo que siempre es deudor. Los acreedores, empero, pueden perdonar la deuda, y el padre también”¹¹⁴.

¹⁰⁹ Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 142.

¹¹⁰ Véase en Platón: *Las Leyes*, 928, e y 929, a, b, c y d.

¹¹¹ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1163b.

¹¹² Es curioso como para Beauchet este control judicial no era necesario para dar validez al acto, sino que el tribunal sólo se pronunciaría si el hijo impugnara la existencia de una justa causa para el repudio, pero que no se habría de pronunciar si se sometiese a la inhabilitación pronunciada contra él. (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 139). Sin embargo, esta afirmación sólo parece que adquiriera sentido si el hijo fuese mayor de edad y luchase por no ser desheredado, porque no parece que pueda aplicarse cuando el hijo repudiado fuese menor.

¹¹³ En Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., pág. 138. (La traducción es mía).

¹¹⁴ Concepción ésta en la que se apoya Beauchet para reconocer al repudio como causa de extinción de las obligaciones alimentarias que el padre tenía respecto al hijo, pero no de la que el hijo mantiene respecto al padre. (Véase en Beauchet, Ludovic: *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, Livre II “Le droit de famille”, cit., págs. 140 y 141).

Una última, pero muy interesante, cuestión a tratar en este apartado es la consideración de unos posibles “derechos” y “obligaciones” de los hijos. En este sentido, hay que señalar que junto a los efectos directos, ya vistos, que la patria potestad representaba para el padre, existían también otros beneficios que para él derivan de la regulación que en Atenas concernía a sus relaciones con los hijos. Siendo en el parentesco que une a los hijos con sus padres donde se encuentra el origen de los ciertos deberes de los hijos; el más conocido era el previsto en una ley de Solón que imponía a los hijos el deber de alimentar y dar alojamiento a sus padres mientras éstos vivían¹¹⁵, y de proporcionarles un entierro apropiado cuando mueran. La importancia de esta ley queda demostrada si tenemos en cuenta que “estaba abierto a cualquiera incoar un proceso bajo esta ley, y aquellos que lo hiciesen estaban exentos de las habituales penas impuestas a los demandantes que retirasen su caso o no ganaban un quinto de los votos y de la acostumbrada limitación en el tiempo para hablar”¹¹⁶.

Por otra parte, también es cierto, que las amplias restricciones legales y políticas, que como se ha visto afectaban al niño, no implicaban, necesariamente, que antes de esa mayoría el niño no tuviese ninguna vinculación con la comunidad más allá de sus vínculos familiares. En este sentido, Mark Golden, tras reconocer las incapacidades que conlleva la minoría de edad¹¹⁷, también dará algunos ejemplos de esa vinculación más directa de los menores con el Estado. El gran interés que de ello se deriva es que sirven para mostrar la existencia de “deberes”, o responsabilidades al menos, que el menor adquiere en relación con la sociedad en la que vive; y de “derechos”, o pretensiones al

Sin embargo, no parece claro que el texto de Aristóteles sirva para apoyar la tesis de Beauchet, pues aquél continúa: “al mismo tiempo, parece probable que ningún padre se separaría de su hijo de no ser éste extraordinariamente malvado, pues, aparte de la amistad natural entre ellos, es humano no rechazar la asistencia del hijo”. Frase ésta a la que no alude Beauchet en su libro, y que parece indicarnos que, al separarse del hijo, el padre estaría rechazando también su asistencia, dentro de la cuál no parece descabellado que se entendiesen incluidas las obligaciones alimenticias que el hijo tenía respecto al padre.

¹¹⁵ Aunque, en realidad, estas obligaciones, que Solón recoge en sus leyes, hay que entender que ya eran tradicionalmente reconocidas en el mundo griego. Así, podemos observar como el propio Homero hacía alusión a ese deber de cuidar a los padres, apuntando la misma razón de reciprocidad que se encuentran en Aristóteles (así como en Locke y otros muchos autores), pues al narrar la muerte de Hipótoo, Hijo de Leto el pelásgo, señala: “...y ya no llegó a pagar a sus padres el costo de su crianza, que breve fue su vida...”. (En Homero: *La Iliada*, XVII, 302-303; por la edición citada en pág. 369).

¹¹⁶ Véase en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 92. (La traducción es mía).

¹¹⁷ Señala Golden que “until they reached the age of majority, boys could not vote in the assembly, serve in the armed forces, represent themselves in a court of law, make a will, or enter into contracts (at all or for more than a set amount); girls were lifelong minors”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 38).

menos, que el Estado está en obligación de satisfacer¹¹⁸. En este sentido, una obligación importante del Estado era el mantenimiento de los huérfanos de guerra; y también que, entre las causas públicas y privadas que eran instruidas por el arconte epónimo y luego llevadas por él ante un tribunal, estaban, junto a los malos tratos a los padres, los malos tratos de los tutores a los huérfanos, los malos tratos de los tutores o de los maridos a las hijas herederas (las hetarias), el daño por los tutores a la hacienda del huérfano, y, en general, las que afectasen a los huérfanos en relación con sus personas y tutorías, y a las personas y bienes de las hetarias¹¹⁹.

Finalmente, se puede señalar la existencia de responsabilidades del menor en el hecho de que “pese a sus limitaciones legales, los menores eran aparentemente imputables por homicidio involuntario bajo las mismas bases que los otros atenienses”¹²⁰; o que “es posible también que los niños (muchachos en todo caso) fuesen capaces de testificar en los pleitos atenienses”¹²¹. También cabe destacar en este sentido, dentro de las actividades relacionadas con la religión, la participación significativa que el menor podría tener en algunas de ellas; lo que serviría para indicar la importancia que los menores podían adquirir en la vida comunitaria.

2. Las relaciones entre padres e hijos en el pensamiento de Platón.

a) El hijo como receptor de los caracteres, cualidades y valores de sus padres.

Una de las cuestiones relevantes en el planteamiento de Platón resulta al considerar que si del niño, como antes he señalado, se ha de intentar hacer un buen ciudadano, entonces se impone que se le hayan de transmitir los valores apropiados a ese fin. Acorde con ese planteamiento existen dos pretensiones esenciales, que analizaré más adelante, una sería conseguir el mejor material posible para la formación del ciudadano, es decir que se diese la mejor naturaleza posible en el niño, lo cual remite a las políticas eugenésicas; y la segunda sería la de acertar en la formación, es decir acertar en los valores que el niño ha de asimilar, lo que remite a la principal función de

¹¹⁸ Ver en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 39 y ss.

¹¹⁹ Véase al respecto en Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 24, 3 y 56, 6-7.

¹²⁰ Véase en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 40. Aunque, en realidad, el ejemplo que utiliza Golden para ilustrar esta conclusión me parece, cuando menos, abierto a interpretaciones.

¹²¹ En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 41. (La traducción es mía).

la educación. Sin embargo, si hemos de tener la visión completa de su proyecto hay que analizar una cuestión previa. Y es que, si bien en los valores que asimilará el niño es importante el ejemplo y la actitud de sus progenitores, para Platón también adquiere importancia la determinación de la naturaleza del niño a partir de la consideración de la naturaleza de sus progenitores.

En ese sentido, si se considera que el niño empieza su vida siendo un transmisor de las características de sus padres, resulta importante aclarar hasta dónde alcanza esta transmisión en la concepción de Platón.

En primer lugar habría que afirmar que Platón sí que percibe la transmisión a los hijos de las características físicas de los padres. Pero esto no es de gran importancia para él¹²². De mayor importancia será la posibilidad cierta de la transmisión a los hijos del carácter de los padres. Aquí la extensión de las cualidades que heredan los hijos son muy extensas, ya que los hijos no sólo heredan algunas cualidades morales, como pueden ser el valor o la vileza, sino que se concibe que las cualidades del niño serán el resultado de mezclar las distintas cualidades de ambos progenitores. Así, por ejemplo, la manera de impedir que un padre intemperante transmita esa peculiaridad de su carácter a su hijo sería procreando con una mujer temperante. La concepción, pues, será que la naturaleza del niño es el producto de la mezcla de las naturalezas de los padres¹²³.

Respecto a la posibilidad de heredar la culpa de los padres, Platón entiende que lo que se transmite es el carácter, y, por tanto, la propensión al mal, pero no la culpa en

¹²² Atendiendo a ello sólo para advertir del peligro que representa para el desarrollo del futuro ciudadano la transmisión de graves deficiencias; alertando, en este sentido, del riesgo que supone que aquellos que agonizan con enfermedades crónicas puedan transmitir sus males a sus descendientes, o del que deriva de procrear en estado de embriaguez, ya que entonces pueden engendrarse hijos con malformaciones. (Véase lo referente al peligro de engendrar los enfermos crónicos en Platón: *La república*, 407d; y lo referente al peligro de engendrar en estado de embriaguez en Platón: *Las leyes*, 674b y 775b-e).

¹²³ Véase lo referente a esta transmisión de las cualidades de los padres a sus hijos y la consiguiente formación del carácter y naturaleza de los niños como resultado de la mezcla del de sus padres en Platón: *La república*, 391d, 459d-e, 495d-496a y Platón: *Las leyes*, 773b-d 775b-e.

Bajo este punto de vista puede interpretarse que la razón para las normas con las que Platón pretende impedir que el niño nacido de uniones entre personas libres y esclavas pueda llegar a ser un ciudadano libre es precisamente porque su naturaleza participa también de la naturaleza del esclavo. (Véase en Platón: *Las leyes*, 930d-e).

Por otra parte, resultan también de gran de interés los pasajes referidos en los que Platón advierte del peligro que para la formación del feto tiene el que el mismo sea engendrado estando sus padres en estado de embriaguez; pues, muestran que para él la transmisión de los caracteres de los padres a los hijos no dependerá, en todo caso, de la naturaleza formada que ellos tengan, sino que también dependerá de la disposición en que se encuentren sus almas en el momento de engendrar. Sólo así se entiende que Platón no abogase únicamente en contra de que procreasen los alcohólicos, sino en contra de que lo hiciese cualquiera que estuviese bajo los efectos del alcohol; señalando, así, que las personas deberían de abstenerse de los excesos al menos durante el tiempo en que se pueda procrear y desde el mismo día de la boda.

sí. Acorde con ello el hijo puede librarse, entiendo que gracias a la adquisición de una educación y unos hábitos apropiados, de esa predisposición. Sólo en el caso de que la tendencia al mal sea muy grave, y se haya manifestado durante tres generaciones seguidas, entiende Platón que el descendiente no podrá superar el influjo de esa perversión en su naturaleza¹²⁴.

Este apunte final permite iniciar el estudio de otra dimensión que complementa el planteamiento de Platón en esta materia. ¿Cómo pueden superar los hijos la índole del carácter de sus padres? Ya indique antes una respuesta al destacar la labor fundamental que desempeña la educación en la formación del carácter de las personas; pero son otras dos las que me interesa resaltar en este apartado. Por un lado se reconoce que no existe una transmisión perfecta de la naturaleza del padre, ni de la madre, al niño; sino que éste, finalmente, va a tener una naturaleza propia. Y por otro, se admite que en la formación del carácter del niño, si bien tiene una importancia fundamental el ejemplo y las actitudes del padre, resulta, sin embargo, imposible evitar la existencia de otras influencias que compitan con las paternas. Aunque estas ideas se pueden deducir de diversos pasajes de la obra de Platón¹²⁵, creo que son muy significativos los que dedica en *La república* a estudiar como se producen las degeneraciones de los distintos sistemas políticos y, paralelamente a ellos, las degradaciones que se sucederán en las distintas generaciones de los hombres que han de ser ciudadanos de ellos. Así, Platón acepta que aunque la ciudad ideal que están planeando llegase a tener una existencia real, y se pusiese toda la atención en su conservación, finalmente, sería inevitable su decadencia; porque incluso los sabios gobernantes no podrían evitar que los hijos engendrados fuesen de una naturaleza inferior, con lo que comenzaría la corrupción del régimen¹²⁶. Ese proceso, así iniciado, de corrupción de los regímenes y de los caracteres,

¹²⁴ Esas serían las razones que justificarían que si bien acepta Platón que las sanciones impuestas a los padres no deben afectar a los hijos, acabe por aceptar que en los delitos más graves para la ciudad y cuando se haya producido la acción delictiva durante tres generaciones el descendiente haya de ser expulsado de la ciudad. (Véase en Platón: *Las leyes*, 855a, 856c-d y 857a).

Platón señala también una excepción: en el caso de que se pretenda ser sacerdote, sacerdotisa o intérprete, de los designios divinos, conforme al carácter sagrado de las funciones que desempeñan y a fin de evitar que sus naturalezas se hallasen contaminadas, se exige que procedan de "familias puras en mayor grado posible", así como no haber cometido homicidio ni crimen alguno en materia divina, no sólo ellos, sino tampoco ninguno de sus progenitores. (Véase en Platón: *Las leyes*, 759c-d).

¹²⁵ Así puede verse en Platón: *Las leyes*, 627c, 681a-b y Platón: *La república*, 415a-b.

¹²⁶ Es interesante, en este sentido, constatar como ya en la obra de Homero son numerosas las referencias al deseo de los hijos de hacerse dignos de sus padres, de alcanzar su valentía, honor o nobleza; y así podría destacarse un pasaje de la *Odisea* que permite observar también la creencia en la transmisión de las cualidades morales de los hijos a los padres, y en la general decadencia de la naturaleza de aquéllos respecto a éstos (lo que no deja de significar un modo de señalar la superioridad de los padres sobre sus

vendrá marcado por unas mismas pautas: las naturalezas serán cada vez de peor calidad; y aunque los niños estén, en un principio, influidos por los caracteres de sus padres, que les intentarán educar de acuerdo con sus valores (valores que, conforme avance el proceso de degradación, estarán cada vez más alejados de la virtud), la mejor parte del alma del muchacho en cada generación podrá resistir menos a otras influencias y tentaciones, que le impulsarán a rechazar los valores de sus padres y a dar un paso más en el proceso de corrupción de su alma¹²⁷.

En todo caso la idea que prima en Platón es que los padres transmitirán sus caracteres, cualidades y valores a sus hijos. De tal manera que incluso se puede entender que llegan a participar a través de la naturaleza de sus descendientes de una especie de inmortalidad¹²⁸.

b) Consideraciones acerca del respeto debido por los hijos a sus padres.

En el pensamiento de Platón una de las ideas que se mantiene persistentemente es la necesidad de resaltar que los hijos han de respetar a sus padres. Sólo si ese respeto se produce se podrán dar las correctas relaciones familiares y sociales; sólo la persona que vive conforme a él puede llegar a ser virtuosa; y sólo los ciudadanos que lo acaten pueden construir las ciudades proyectadas en *La república* o en *Las leyes*.

Esa importancia fundamental que el respeto a los padres adquiere en los planteamientos de Platón se nos muestra claramente en los pasajes en los que establece un orden jerárquico en las distintas sumisiones que afectan a las personas. En ellas se observa como, en ocasiones, ha estimado superior a la de los padres la veneración debida a los genios, a los héroes y a las imágenes privadas de los dioses ancestrales, o también a la debida a las leyes de la ciudad; pero de una forma nítida, y en toda ocasión, sólo la honra debida a los dioses es considerada como superior a la debida a los padres.

hijos, y así también del respeto debido por éstos a aquéllos). Así, expone Homero, a través de las palabras que pone en boca de la diosa Atenea, que con la figura de Mentor dirige a Telémaco: “<<No serás desde ahora, Telémaco, vil ni insensato si ha calado en tu ánimo el noble valor de tu padre: tan perfecto varón era él en palabra y en hechos, y tu ruta no habrá de quedarse incumplida y sin logro. Si Penélope, en cambio, y Ulises no fuesen tus padres, no cabría esperar que realices la empresa que ansías, pues son raros los hijos que al padre se igualan: peores son los más y mejores de cierto muy pocos. No obstante, pues jamás desde ahora serás ni cobarde ni necio ni te falta en verdad el ingenio de Ulises...”. (En Homero: *Odisea*, II, 270-79, cito por la edición con traducción de José Manuel Pabón e Introducción de Manuel Fernández-Galiano, col. Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1986, pág. 120).

¹²⁷ Puede seguirse este continuo proceso de degradación de manera más concreta en Platón: *La república*, 546a-547a, 549b-550b, 553a-d, 559e-560a, 562c-e, 572c-573c, 574d-e.

E incluso esa veneración a los dioses ha de ser entendida en estrecha vinculación a la debida a los padres; ya que no se podría dar correctamente la una sin la otra, teniendo para el hijo un carácter sagrado también las personas de sus progenitores¹²⁹.

Por eso, para Platón, las acciones que los hijos puedan cometer contra sus padres sólo pueden estar motivadas por una naturaleza vil a la que ni siquiera la educación ha podido corregir¹³⁰. Es también revelador, en este sentido, el pasaje en el que, dentro de su explicación sobre el proceso de degeneración de los sistemas de gobierno y de los caracteres de sus respectivos ciudadanos, al que ya me he referido, al tratar del sistema de gobierno situado en el último escalón del proceso degenerativo; esto es, la tiranía, señala como surge al entrar, en la degradación del sistema democrático, la indisciplina en los hogares, produciendo el consiguiente trastrueque en el que el si el padre se acostumbraba a hacerse igual al hijo, también “el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores...”. Es decir, que la falta del respeto y del temor debido a los progenitores sería el propio del hijo con el carácter más corrompido; ya que éste es el correspondiente al sistema más degenerado¹³¹.

Las causas que motivan los comportamientos indebidos de los hijos respecto a sus padres, se deben según Platón a la acción de una naturaleza corrompida, de una alma en la que existe el desgobierno. Y así, puede apreciarse una alusión a esa falta de respeto, en el carácter ya defectuoso que será el que describirá en el proceso de formación de la personalidad del muchacho democrático; señalando como una de las razones que le impulsan a seguir el camino de la degradación será el que actúa “movido por el aborrecimiento de la parsimonia de su padre”¹³². Pero es en el carácter más degradado en el que encuentra Platón, nuevamente, la naturaleza más apropiada para observar cualidades semejantes a las del hijo capaz de deshonar a sus padres. Y así, es en el estudio de la tiranía, y en esta ocasión para explicar el comportamiento del tirano

¹²⁸ Véase esta idea en Platón: *Las leyes*, 721c, 776b.

¹²⁹ Véase la importancia del respeto debido a los padres y la relación con la debida a los dioses en Platón: *La república*, 378b, 386a, 425b y Platón: *Las leyes*, 662e; la mayor honra debida después de a los dioses, a los genios, a los héroes y a las imágenes privadas de los dioses ancestrales en Platón: *Las leyes*, 717b; la posible superioridad del respeto a las leyes puede deducirse de lo indicado en Platón: *Las leyes*, 701b-c.

¹³⁰ Véase esta idea en Platón: *Las leyes*, 880e.

¹³¹ En Platón: *La república*, 562e. Y, otra vez Platón al describir más tarde detalladamente como se produce la formación del carácter del hombre tiránico describe la forma en que se va a producir en él la degradación que le haga cometer violencias y agravios a sus progenitores. (Véase, más precisamente, en Platón: *La república*, 574a-c).

¹³² En Platón: *La república*, 572c.

con el pueblo, cuando entiende Platón que ha de hacerse una adecuada paridad con el comportamiento que el hijo innoble tiene con sus padres¹³³.

Por otra parte, en cuanto a las razones que pueden justificar el respeto debido a los padres; Platón, además de las ya indicadas y relacionada de alguna manera con la alta estimación, casi divina, que se le ha de dar a dicha institución, también se refiere a otras posibles motivaciones para realizar aquellos actos con los que se honra a los progenitores¹³⁴.

Algunas afectarían a las relaciones con toda persona mayor. Y es que, conforme con lo señalado sobre la concepción que del niño tenía Platón, los hombres son de superior calidad que los niños; y, con la misma consideración, los ancianos lo serán de los jóvenes, y los padres de los hijos¹³⁵.

Otras consideraciones las vincularía Platón más directamente con la idea de justicia¹³⁶. En este sentido señala la necesidad de que el hijo compense a los padres de todo aquello que les debe; y, así, observa que aunque esta deuda ha ido aumentando durante toda la vida del niño por los desvelos y trabajos con los que los padres han conseguido criarlos, alimentarlos y formarlos, ya se hizo, en todo caso, impagable desde el mismo momento de su nacimiento, pues con éste se hizo deudor de su propia vida, y con ella de todo lo que posteriormente llegasen a ser o a poseer¹³⁷.

También señala Platón motivaciones de carácter más prudencial para que se diese el debido respeto. En este sentido entiende que el que tuviese en su casa a los

¹³³ Véase esa comparación en Platón: *La república*, 568e-569b.

¹³⁴ Una motivación, muy relacionada con el orden que antes señalaba que había de seguirse según Platón en la concesión de honores, sería la consideración de las nefastas consecuencias que tiene el no respetar la autoridad del que está legitimado para ello. Y, así señala Platón: "...pues el no temer, por la confianza en sí mismo, la opinión del más calificado es en sustancia la perversa desvergüenza, a la que abre el camino una libertad excesivamente osada (...) En séguimiento de esta libertad vendrá la de no querer someterse a los magistrados, y tras de esta última el rehuir la servidumbre y corrección del padre y de la madre y de las personas de mayor edad; casi ya en el extremo, el procurar librarse de la sujeción a las leyes; y en el extremo mismo, el desdeñar los juramentos y las promesas y no preocuparse en absoluto de los dioses". (En Platón: *Las leyes*, 701b-c).

¹³⁵ Puede verse esta idea en Platón: *Las leyes*, 917a; y también en el mismo sentido en 879b-d y 880b.

¹³⁶ Esta vinculación entre la justicia y el comportamiento de los hijos con los padres según el respeto debido ya la indica Platón en Platón: *La república*, 463d.

¹³⁷ Véase esta idea en Platón: *Las leyes*, 717b-c.

Siendo posiblemente ésta la razón que justifique el desapego que Platón muestra en una fábula que puede darse en los hijos adoptados hacia sus padres adoptivos. La fábula la utiliza para advertirnos de lo peligroso que resulta iniciar en la dialéctica a personas que finalmente demostrarán no tener una naturaleza apta para poder llevar a buen término los estudios dialécticos, y en ella observa como un niño que durante toda la vida había respetado a sus padres en tanto en cuanto los consideraba sus padres naturales, empezará a distanciarse de ellos desde el momento en que es consciente de su condición de hijo adoptado, o como habría de entenderse desde el momento en que se da cuenta que sus padres putativos no eran los padres naturales a los que les debía su existencia. (En Platón: *La república*, 538a-b).

padres o a los abuelos ya ancianos, habría de estimar que dichas personas suponen para ellos una intercesión más segura que ninguna otra a favor o en contra de sus intereses ante los dioses. Pues, es claro para Platón, como ejemplifica con casos míticos, que los deseos de los padres sobre sus hijos son oídos y aceptados por los dioses; y éstos accederán a las plegarias que los padres hacen por sus hijos en tanto en cuanto los mismos dioses se complacen con el buen trato que los hijos dispensan a sus padres. Así, los hijos que los honran no sólo se verán favorecidos porque cuenten con la complacencia de los dioses hacia ellos por sus acciones y por sus oraciones, sino que también se favorecerán por los ruegos que a favor de ellos realicen sus padres¹³⁸. Y, todavía en relación con estas motivaciones prudenciales, habría que incluir aquéllas por las que se estima conveniente el respeto debido a los padres en razón de los premios y las sanciones que inevitablemente van unidas a los comportamientos de los hijos con sus progenitores. En cuanto a los beneficios o castigos divinos conviene resaltar que sus consecuencias se producirán tanto en la vida terrena como en la de ultratumba¹³⁹.

El respeto debido por los hijos a sus padres se concreta en una serie de acciones cuyo elenco no está, como no podría ser de otra manera, determinado de una forma exhaustiva. Sin embargo, sí se pueden saber algunos comportamientos que definitivamente dotarían de contenido a ese respeto paterno, y, a la vez, también es posible entender una especie de cláusula general que de forma abstracta pero comprensible nos prescribe las conductas debidas.

Las acciones concretas que se le exigen a los hijos implican comportamientos que se han de llevar en la vida cotidiana, ordinarios: como es el hablarles con la consideración adecuada¹⁴⁰, o no mentirles ni engañarles de ninguna manera¹⁴¹; o más excepcionales: como es la obligación de ceder en todo caso ante su cólera, ya se manifieste ésta con simples palabras o con hechos¹⁴². Y también implican comportamientos que se han de llevar a cabo en momentos especiales: como, llegado el

¹³⁸ En Platón: *Las leyes*, 931a-e.

¹³⁹ Puede verse esa mayor gravedad con que eran castigadas las almas de aquellos que habían afrentado a sus padres en vida véase en Platón: *La república*, 615c y Platón: *Las leyes*, 880d-881a. Por otra parte alude también Platón a la conveniencia de que se sepa otro castigo que los dioses reservan para quienes matasen voluntariamente a algún pariente suyo, sea hijo, padre, madre o hermano. Castigo divino que afectaría al alma en cuanto que supondría que en alguna posterior reencarnación el asesino estará condenado a sufrir la muerte a manos del mismo pariente a quien en otra vida mató; siendo así que si alguien mata a su padre habrá de esperar que el padre en que se hubiese reencarnado su alma recibirá la muerte de su propio hijo. (Véase en Platón: *Las leyes*, 872d-e).

¹⁴⁰ Véase en Platón: *Las leyes*, 717c-d.

¹⁴¹ Véase en Platón: *Las leyes*, 916e-917a.

momento, otorgarles la pertinente prestación de alimentos¹⁴³; o, finalmente, tener deferencias con los padres una vez muertos, como es el enterrarlos apropiadamente y ofrecerles un recuerdo permanente actuando con la prestación de las honras a los difuntos¹⁴⁴.

Como cláusula general creo que la idea que mejor lo expresa es la de una absoluta sumisión a la voluntad de los padres; y, en este sentido, el pasaje en que Platón prescribe que el hijo ha de considerar “que todo aquello que posee y tiene, todo es de los que le engendraron y criaron, y ha de ponerlo a su servicio en la total medida de sus fuerzas, empezando por los bienes de su fortuna, siguiendo por los del cuerpo y terminando por los del alma”¹⁴⁵. Aunque Platón también usa distintas expresiones que pueden ser entendidas en el mismo sentido de norma de cierre: así se puede hablar de la necesidad de obedecerles; de impedir que les falte algo; de proporcionarles siempre el cuidado debido; de cumplir todos sus deseos al máximo, dándoles preponderancia sobre los de cualquier otro, incluidos los del propio hijo; e, incluso, se señala la “necesidad de que uno sea esclavo de sus progenitores”¹⁴⁶.

En cuanto a las sanciones que según Platón habrían de aplicarse a los hijos que ultrajen o violenten, en mayor o menor medida, a sus padres; hay que entender, consecuentemente con la capital importancia con que se ha visto que Platón concebía el respeto debido a los padres y la corrompida naturaleza de aquél que osa afrontar a sus progenitores, la gran severidad con que se castiga a los infractores en la regulación de esta materia.

Para Platón con las sanciones se ha de buscar, en general, el beneficio de todas las personas; incluido también el del delincuente. Comprende, en este sentido, que la comisión de delitos implica una mala disposición del alma que la sanción adecuada puede corregir. La mayor gravedad de los delitos cometidos se corresponde con una peor disposición del alma y hace necesaria que su corrección vaya unida a una pena más fuerte. Y así, los crímenes graves cometidos contra los padres, como los perpetrados

¹⁴² Véase en Platón: *Las leyes*, 717d.

¹⁴³ La importancia que le da Platón a esta prestación es tal que piensa que el hijo adulto ha de mantenerla incluso para el progenitor que se encuentre desterrado por haber herido a su cónyuge con intención de matarlo. (Véase en Platón: *Las leyes*, 877c).

¹⁴⁴ Véase en Platón: *Las leyes*, 717d-e.

¹⁴⁵ En Platón: *Las leyes*, 717b-c.

¹⁴⁶ En Platón: *La república*, 463d, donde también se hace referencia al respeto y el cuidado debido. Véase lo referente a la necesidad de obedecerles y de impedir que algo les falte en Platón: *La república*, 538b y lo referente a la necesidad de dar cumplimiento a sus deseos en Platón: *Las leyes*, 932a-b.

contra los dioses o la ciudad, sólo pueden explicarse por la existencia de una naturaleza tan corrompida que ya no puede esperarse su curación; por lo que se hace necesaria la imposición de la pena de muerte. Aunque esta sanción de pena de muerte, junto a otros efectos también buscados, como es disuadir de la comisión del delito al resto de las personas y librar a la ciudad de un peligro cierto, entiende también Platón que representa para el propio reo el menor de los males, pues acaba con una vida desdichada¹⁴⁷.

Con base en esos planteamientos, Platón realiza una gradación de las penas a imponer según los delitos. En la cual, junto a la importancia reconocida al respeto debido a los padres, también es observable, en la regulación de los actos cometidos por los padres, la amplia permisión con que es concebida la potestad de los padres sobre los hijos.

Pero antes de estudiar estos delitos y penas, es necesario realizar otra consideración: cuando Platón regula esta materia no establece la sanción en función de la edad, sino que se refiere a los hijos en general; sin embargo, sí existe en el pensamiento de Platón la comprensión de la necesidad de atenuar las penas en función de la edad del delincuente. Dos razonamientos, fundamentalmente, llevan a esa conclusión; y los dos con una base en las características que ya hemos visto que eran predicables del niño. El primero se referiría también a la concepción expuesta de la función correctora de la pena. El niño todavía puede modificar su carácter gracias a la educación, y cuanto más joven sea más confianza se puede tener en ello; así, si la condena a muerte se producía porque se consideraba que la naturaleza de la persona no había mejorado con la crianza y la educación recibida, y ya no se podía esperar esa mejoría, ningún niño en que todavía la educación puede mejorar su naturaleza debería ser condenado a muerte. El segundo razonamiento habría que encuadrarlo dentro de la teoría de la culpa que Platón desarrolla; conforme a la cual se establece una mayor benignidad al imponer sanciones a los niños, por sus acciones cometidas por ignorancia, dada la debilidad de su carácter¹⁴⁸. En todo caso, todavía quedaría una cuestión por resolver: ¿existe un límite

¹⁴⁷ Ya que para Platón el hombre justo es el mejor y también el más dichoso así como el más injusto es el peor e igualmente el más desdichado. (Véanse estas ideas en Platón: *Las leyes*, 854e-855a y 862e, y en Platón: *La república*, 410a, 580c y 591b).

¹⁴⁸ Así, prescribe Platón: "...la tercera causa de culpas es la ignorancia. Y andaría acertado el legislador dividiéndola en dos clases: la ignorancia simple (...) y la doble, por la que uno se muestra insipiente no sólo como presa de la ignorancia, sino también de la presunción de sabiduría (...) si esta clase de ignorancia se presenta en seres fuertes y robustos, el legislador ha de poner todo eso como causa de grandes y repugnantes culpas; pero si se da unida a la debilidad, esas culpas de niños y de viejos las

de edad antes del cual el niño pudiese ser considerado inimputable? La respuesta creo que ha de ser negativa. En la concepción de Platón, y en esto sigue la práctica de la Atenas histórica, hasta los animales y los objetos inanimados pueden ser declaradas culpables y sufrir las sanciones correspondientes¹⁴⁹.

Respecto a los delitos y las sanciones concretas que prescribe Platón cabría señalar lo siguiente:

Si alguno de los padres mata a un hijo suyo en un arrebato¹⁵⁰ ha de purificarse como las demás personas; y sufrirá una pena de destierro por tres años y la prohibición de volver a habitar y a participar en sacrificios con aquellos a quienes ha privado de un descendiente o de un hermano. Si el que mata en su arrebato es el hijo a uno de sus progenitores, hay que distinguir si el atacado perdonó al hijo antes de morir o no lo hizo. Si hubo perdón, el hijo sólo será merecedor de las mismas sanciones que el que haya matado a otro involuntariamente; pero si no hubo perdón, la pena será la muerte, sin que quepa la posibilidad de alegar lo que hoy denominaríamos como legítima defensa¹⁵¹.

En caso de que la muerte se produjese de forma voluntaria, la pena sería la misma para los padres que para los hijos. La pena sería de muerte; y se habría de

considerará ciertamente como tales y como a culpables les pondrá a ellos leyes; pero éstas serán las más benignas de todas y las que den más entrada al perdón". (En Platón: *Las leyes*, 863c-d).

Bajo este punto de vista creo que hay que entender otro pasaje en el que se muestra, dentro de una argumentación diferente, que los actos pueriles como los de los niños, incluso cuando significan faltas de impiedad, han de ser tratado más benévolamente por el legislador, y, consecuentemente, que las acciones propias de los niños no habrían de ser sancionadas rigurosamente. Así se establece que: "si se demuestra que el que haya realizado un sacrificio dedicado a cualquiera de los dioses (...) lo ha hecho después de cometer un acto de impiedad no ya propio de chiquillos, sino de adultos impíos, sea penado con la muerte como quien ha sacrificado no estando puro. Y los guardianes de la ley, después de haber juzgado si se trata o no de cosa pueril...". (En Platón: *Las leyes*, 910c-d).

¹⁴⁹ Véase en Platón: *Las leyes*, 873e-874a. La posibilidad de estos juicios en Atenas en Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, 57. 4.

¹⁵⁰ Antes señalaba Platón que "obran, en efecto, con arrebato, de una parte aquellos que de pronto, y sin propósito de matar, acaban con alguno en el primer ímpetu con golpes o de otra manera semejante y se sienten arrepentidos inmediatamente después del hecho; y también obran con arrebato cuantos, ultrajados con palabras u obras afrentosas, persiguen la venganza y dan muerte posteriormente a alguno queriendo, en efecto, matarle, y no se arrepienten de su acción". (En Platón: *Las leyes*, 866d-e). En todo caso, como antes se indicaba, en la teoría de Platón sobre la culpa y el establecimiento de las penas correspondiente se tienen en cuenta otras variables que hacen más compleja la búsqueda de soluciones adecuadas.

¹⁵¹ Véase en Platón: *Las leyes*, 868c-869c. La dureza con que Platón se expresa contra los hijos que han matado a alguno de sus padres en su arrebato sin que hayan obtenido el posible perdón, es revelador del pensamiento de Platón en esta materia. Y, así, señala que "si no es absuelto, muchas son las leyes bajo las cuales cae el que hace cosa semejante: quedará, en efecto, sujeto a las penas extremas por ultraje, impiedad y asimismo por despojo sacrílego, habiendo despojado del alma a su engendrador; de modo que si fuera posible que una misma persona pudiera morir muchas veces, de cierto que el matador de su padre o de su madre, que comete tal hecho por arrebato, recibirá justísimamente mil muertes. A él sólo, ni aun por defender de la muerte, estando a punto de perecer a mano de sus progenitores, le permitirá ley alguna matar al padre o a la madre que le sacaron a la luz en su ser, sino que le impondrá que sufra todo antes que cometer semejante hecho".

extender la sanción al cuerpo del que hubiese cometido el parricidio, que, finalmente, sería arrojado insepulto fuera del territorio¹⁵².

En caso de que el hijo hiera a uno de sus padres: si la herida es producida cuando había intención de matarle la pena para el hijo será la muerte¹⁵³; si la herida es producida por el hijo en arrebató, Platón no determina de manera concluyente cual ha de ser la pena, pero de su gravedad no puede haber duda, pues los que han de juzgar tienen que “apreciar si el tal debe morir o sufrir algo todavía mayor o no mucho menor”¹⁵⁴. Sin embargo, en ninguno de estos supuestos se establece una sanción expresa para el progenitor que infiriese herida a su hijo.

En cuanto a los ultrajes sufridos mediante golpes. Cómo antes señalaba, Platón establece la necesidad de que los jóvenes soportasen la cólera de los ancianos, aunque ésta se manifestase con golpes; acorde con ello los hijos han de soportar los golpes de sus padres, sin posibilidad de defenderse de ellos. Sin embargo, al regular los supuestos en que los hijos golpeen a sus padres Platón vuelve a endurecer el tono de su discurso a fin de expresar toda la repulsa que le merece semejante acción. Las penas serán, pues, muy graves: destierro perpetuo de la ciudad, prohibición de acceder a cualquier lugar sagrado, y expulsión de la comunidad con una marginación absoluta, que impide a todo ciudadano mantener contacto o comunicación alguna con él¹⁵⁵.

Por último, respecto a la ya referida obligación de los hijos de dar cumplimiento a los deseos de los padres y de atenderles en lo que sea menester; prescribe Platón que el que no lo hiciese así, y fuese finalmente condenado por ello, sufriese, en el caso de tener menos de treinta años si es varón y cuarenta si es mujer, golpes y prisión¹⁵⁶.

c) El gobierno ejercido sobre los hijos.

En consonancia con lo hasta aquí estudiado parece fácil entender que para Platón la forma más natural y mejor de gobierno sobre los hijos sea el ejercido por sus progenitores; y que a éstos se les reconozcan potestades muy amplias para ejecutarlo. Existen, sin embargo, diversas consideraciones que alejan su planteamiento de la

¹⁵² Véase en Platón: *Las leyes*, 873a-c.

¹⁵³ Véase en Platón: *Las leyes*, 877b.

¹⁵⁴ Véase en Platón: *Las leyes*, 878e.

¹⁵⁵ La gravedad de la acción queda también de manifiesto al establecer la defensa que toda persona ha de prestar al padre así violentado. Véase en Platón: *Las leyes*, 880e-881e.

¹⁵⁶ Véase en Platón: *Las leyes*, 932a-c.



tradicional concepción ateniense de la familia y del poder que, en su interior, ejercían los padres. A algunas de ellas ya me he referido en el análisis de la noción del respeto debido a los padres; otras serán las que trate en este apartado; y dos, muy importantes, habrán de ser examinadas en otros apartados: la especulación sobre la comunidad de mujeres e hijos en el dedicado al mejor interés del niño, a través del estudio de las medidas eugenésicas, y la vinculación prioritaria del niño con la ciudad en el dedicado a la formación del ciudadano a través de la educación, a través del estudio de la transmisión de valores con la educación. Pero, en todo caso, es interesante resaltar también aquí como ese modelo de comunidad de mujeres e hijos que Platón plantea en *La república*, lo que supondría sería, precisamente, un ataque frontal al modelo familiar sobre el que se sustentaba a Atenas; y, de este modo, conseguir la transformación radical de la sociedad, que considera necesaria para la constitución de la ciudad pretendida¹⁵⁷.

La primera cuestión que ahora interesa es determinar quién, para Platón, ha de ejercer el gobierno sobre los hijos.

Como hemos visto al analizar el respeto debido a los padres, Platón entiende que en él se ha de incluir el debido a ambos progenitores; y, acorde con ello, también en distintos pasajes de su obra señala como en el gobierno adecuado han de intervenir los dos: el padre y la madre¹⁵⁸. Esto representa una diferencia significativa con la realidad de la Atenas en la que vive; para él en la dirección de la familia también la madre realiza una labor importante, existe la autoridad materna, a ella se ven sometidos los hijos y puede ser tan fuerte como para, llegado el caso, mantenerse sin la complementaria autoridad paterna¹⁵⁹. Sin embargo, no creo que en el pensamiento de Platón estuviese la idea de un gobierno familiar absolutamente compartido entre los dos padres. Finalmente es el padre, el hombre, el que tendrá la máxima autoridad en la familia. La razón para ello es la concepción platónica de que un gobierno superior al de los padres es el

¹⁵⁷ Giulia Sissa es muy explícita en este sentido: "Al soñar en la disolución del grupo familiar, Platón no se limita en pensar en abolir un espacio <<privado>> en beneficio de una organización enteramente política de la vida social: borrar los lazos genealógicos particulares significa, de hecho, cambiar de raíz la propia ciudad, que es el objetivo del programa de reforma total esbozado en el diálogo". (En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", cit., pág. 183).

¹⁵⁸ Puede verse esta idea en Platón: *Las leyes*, 859a.

¹⁵⁹ Es interesante en este sentido como, en el relato con que comienza Platón el libro III de *Las leyes* del que se sirve para teorizar sobre el origen de los regímenes políticos y sus posteriores evoluciones, señala que en los primitivos regímenes consistentes en clanes familiares el que mandaba lo hacía porque la autoridad le era traspasada por el padre o por la madre. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 680e).

Por otra parte también indica Platón como en el supuesto de muerte del marido se considera que la viuda puede ser lo suficientemente fuerte como para llevar ella sola la familia y encargarse de criar a varios hijos. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 930c).

gobierno de los mejores sobre los peores; y aunque en muchas ocasiones entiende Platón de la posible naturaleza virtuosa de la mujer, eso no impide que manifieste el carácter más débil de las mujeres y la superior calidad de la naturaleza de los hombres¹⁶⁰.

En cuanto a la forma en que se podría ejercer dicho gobierno, hay poco que añadir a las conclusiones que fácilmente se derivan del concepto de respeto a los padres como se ha visto que lo entendía Platón. La sumisión del niño a los padres es total, tanto respecto a sus personas como respecto a sus bienes, pues la superioridad de los padres se manifiesta en todos los ámbitos. Por eso los niños, como los que se encuentran perturbados mentalmente, han de confiar la manera en que se ha de disponer todo en su vida a aquellas personas sensatas que puedan cuidar de ellos¹⁶¹.

No obstante, sí es interesante destacar dos ideas que no se deducen necesariamente de ese respeto debido. La primera supone la extensión, a través de las disposiciones testamentarias, de potestades concernientes a esa forma de gobierno más allá de la propia muerte del padre¹⁶². La segunda, de gran relevancia, hace referencia a la forma en que Platón concibe el trato que los padres han de dispensar a sus hijos. En este sentido, reconoce que, pese a las amplias potestades que tienen los padres, éstos han de ejercerlas siempre con la mayor justicia. Si el gobierno de los padres sobre los hijos es el de los mejores sobre los peores, comparable con una monarquía en la que reinase el de superior naturaleza, eso se ha de mostrar en todos los actos. El respeto a los hijos se hace necesario tanto por la propia crianza y educación de los niños, que sólo de esta manera podrán convertirse, con el ejemplo de sus padres, en ciudadanos virtuosos; cuanto por la propia virtud de los padres, pues el mal comportamiento sobre sus hijos

¹⁶⁰ Así, Platón si bien destaca entre los títulos para mandar, tanto en las ciudades cuanto en las familias, el de padre y madre, y el de los progenitores sobre sus descendientes, también señala que ese no es el máximo título para gobernar sino que lo será el que ordena “al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar”. (En Platón: *Las leyes*, 690a-c).

Y sobre su comprensión de la naturaleza de la mujer como naturaleza más débil que la del hombre, si bien está clara en distintos pasajes de su obra (como el ya referido de *Las leyes*, 917a), creo que es determinante para las conclusiones que aquí señalo el pasaje de *La república*, 455b-456a. En él se manifiesta expresamente que si bien las naturalezas de las mujeres las habilitan para realizar las mismas funciones que puedan realizar los hombres, como cabe entender que es el gobierno de la familia, sin embargo ellas son en todas aventajadas por los hombres, y por tanto también lo serían en el gobierno de la familia, ya que en todas se manifiesta su naturaleza más débil que la naturaleza de los varones.

¹⁶¹ Puede verse también esta idea en Platón: *Las leyes*, 929d-e.

¹⁶² En este sentido reconoce Platón que el padre, acorde con el fin perseguido en la ciudad que se trata de construir en *Las leyes* de preservar el número de las divisiones territoriales, podría dejar establecido en el testamento no sólo cual de sus hijos habría de ser su heredero, sino también decidir sobre la adopción de alguno de ellos o sobre el matrimonio de sus hijas. (Véase en Platón: *Las leyes*, 923d-e).

sería la causa de que triunfe en su alma la parte peor, arrinconando la racional o mejor¹⁶³.

Por último, en cuanto a la extinción de esta potestad que ejercen los padres sobre sus hijos, hay en los planteamientos de Platón dos novedades interesantes respecto a la forma en que se ha visto que se producía esa extinción en la Atenas histórica.

La primera se refiere a lo que se ha explicado como la manera ordinaria en que se extinguía la patria potestad. Así, si para el hijo esta terminaba cuando alcanzaba la mayoría de edad, esto es, a los dieciocho años, sin embargo, Platón no señala ninguna edad para que se produjese esa extinción. El respeto debido a los padres, y las consiguientes obligaciones que ello comporta para los hijos, dura toda la vida de aquellos¹⁶⁴. Sólo señala Platón una causa para que el padre perdiese las potestades con las que gobierna en la familia: cuando, tras la denuncia del hijo del mal estado mental del padre, por enfermedad o vejez, y tras el correspondiente proceso para constatar su veracidad, se determinase su incapacidad para ejercerlas correctamente¹⁶⁵.

La segunda novedad se refiere a la forma en que se habría de producir el repudio del hijo, lo que se apuntó como una manera extraordinaria de que se terminase la patria potestad. En este sentido, Platón, como ya señalé, hace alusión a la institución aceptándola en la nueva ciudad que se trata de formar; sin embargo, apunta dos importantes modificaciones respecto a la misma.

Así, en primer lugar, prescribe Platón, frente a la posibilidad, reconocida en la Atenas histórica, de que el padre sólo con su voluntad pudiese repudiar al hijo, la necesidad de que se constituya un tribunal familiar, ante el cuál el padre debe justificar su pretensión de apartar al hijo de la familia y el hijo puede defender la inexistencia de

¹⁶³ Véase lo referente a la necesidad de ese trato respetuoso con los niños para su correcta crianza y educación en Platón: *Las leyes*, 729b-c. Acerca de la conexión entre el comportamiento con los hijos y la propia virtud de los padres es significativo el pasaje en que Platón critica la venta de los hijos como esclavos, la cuál como ya se señaló estaba prohibida desde la época de Solón, y así, señala: “Y, mientras el tomar dinero por hacer esclavo a un hijo o a una hija, y precisamente bajo hombres fieros y malvados, no le convendrá por grande que sea la cantidad percibida, si somete, en cambio, sin compasión la parte más divina que en él hay a la más impía e infame...”. (En Platón: *La república*, 589e).

¹⁶⁴ Bajo este punto de vista se entiende la siguiente regulación que establece Platón de una especificación de lo que suponía del respeto debido a los padres: “Si hay alguien en esta ciudad que se desatienda de sus padres más de lo que sería menester y no se someta en todo a cumplir sus deseos en mayor grado que (...) incluso que los suyos mismos (...) castiguen a los delincuentes con golpes y prisión cuando éstos sean jóvenes, es decir, hasta los treinta años si se trata de varones, y que las mujeres puedan seguir siendo sometidas durante diez años más a esta clase de penas. Y si, habiendo llegado a edades más avanzadas que éstas, no cesan en tales negligencias con respecto a sus progenitores, sino que les maltratan en algunos casos (...) si hay condena, que el tribunal decida cuál será la sanción o la multa sin excluir ninguna pena de aquellas que pueda un hombre sufrir o pagar”. (En Platón: *Las leyes*, 932a-d).

¹⁶⁵ Véase este supuesto en Platón: *Las leyes*, 929d-e.

justa causa para ello. Condicionándose al voto favorable de más de la mitad de los parientes para que pueda procederse a la repudiación del hijo. La segunda innovación respecto a la práctica ateniense serían las consecuencias del repudio. Dada la existencia de un número determinado de ciudadanos y de lotes territoriales en la ciudad, el repudio supondría para el hijo no sólo su expulsión de la familia sino también la pérdida de la ciudadanía. Por eso, Platón establece un plazo de diez años para que el hijo repudiado pueda ser adoptado por otro ciudadano; pero, si transcurrido el plazo no fue adoptado, el repudiado ha de ser necesariamente trasladado a las colonias¹⁶⁶.

d) Los vínculos afectivos entre los padres y los hijos.

Hacia el final del subapartado anterior señalaba que los padres habían de tratar de gobernar a sus hijos respetándoles. Sin embargo, eso dejaba sin contestar una cuestión relevante para la vida de los niños: ¿cómo son apreciados en los planteamientos de Platón los afectos existentes dentro de una familia entre los padres y los hijos?

No hay duda de que Platón percibe el afecto que de forma natural se da entre los niños y sus progenitores, refiriéndose al mismo, de forma más o menos directa, en distintos pasajes¹⁶⁷. En todo caso, este afecto es más fuerte hacia las madres¹⁶⁸. Y a este respecto señala, aparte del afecto natural que las madres sienten por sus hijos, el hecho de que las madres, junto con las nodrizas, serán las encargadas, en la ciudad que se pretende construir en *Las leyes*, de atender a la crianza de los niños en sus primeros

¹⁶⁶ Véase en Platón: *Las leyes*, 928d-929d.

¹⁶⁷ Quizás, los más elocuentes sean aquéllos en los que muestra el inevitable dolor que para cualquier padre supone la muerte de su hijo, aunque aquél fuese persona discreta, con el alma bien dispuesta para poder soportar el dolor. (Véase en este sentido en Platón: *La república*, 387e y 603e, también se refiere a ese dolor en Platón: *Las leyes*, 959c).

En otras ocasiones en el desarrollo de diversas argumentaciones se deduce ese afecto de los padres hacia sus hijos. (Así puede verse en Platón: *La república*, 415b y en Platón: *Las leyes*, 729a, 887d y en 927b donde el sentimiento de los padres se lleva incluso más allá de la muerte, llega hasta "...las almas de los difuntos, en cuya naturaleza está el cuidarse sobremanera de sus descendientes...").

¹⁶⁸ Véanse así alusiones a ese afecto de los hijos en Platón: *La república*, 574c, 414e, donde se habla de la madre como "la amiga necesaria" y del padre como "su obligado y más antiguo amigo" y un sentimiento de preocupación por la madre; y en Platón: *Las leyes*, 687d, 740a, 918e, donde se refiere respectivamente al hijo como amigo del padre "cuando aquél es niño y éste adulto", al cuidado de la madre por sus hijos y a la estima a la madre.

Sin embargo, el único pasaje donde explícitamente se habla del sentimiento de amor como el que sienten los hijos por sus progenitores y éstos por aquellos es en Platón: *Las leyes*, 754b, que es uno de los pasajes respecto a los que Pabón y Fernández-Galiano señalan: "...pueden ser descartadas tranquilamente unas cuantas adiciones póstumas introducidas en el texto a partir de explicaciones de algún copista". (En Pabón, José Manuel y Fernández-Galiano, Manuel: "Introducción", en Platón: *Las leyes*, cit., pág. XIV).

años, lo que supone, necesariamente, una vinculación afectiva muy fuerte con sus hijos¹⁶⁹.

Esta consideración de Platón tiene, en realidad, un modelo en la propia Atenas histórica. En la que igualmente se podría considerar que existía una mayor vinculación sentimental de los hijos con la madre que con el padre, pues al mismo afecto natural que se pudiese considerar que existe, se podrían añadir también las causas sociales que suponen la mayor proximidad generacional entre la madre y los hijos, por la temprana edad en que las mujeres se casaban, y, sobre todo, la vida en común en el gineceo que compartían la madre con los hijos¹⁷⁰.

¹⁶⁹ En este sentido, se refiere Platón a esa crianza de los niños expresamente en Platón: *Las leyes*, 808e. Aunque Platón se muestra bastante crítico con la forma en que esa crianza era tradicionalmente realizada, algunas veces por el contenido de los relatos que cuentan a los niños, entre otras razones porque con ellos se les asustaba inconvenientemente (así en Platón: *La república*, 377c, 381e, también se puede apreciar en una alusión en Platón: *Las leyes*, 933c); otras porque aunque el contenido de los relatos fuese correcto no se hubiese conseguido la efectividad deseada (así en Platón: *Las leyes*, 887c-d, aunque en este caso sería más correcto acusar de su ineffectividad a la dura naturaleza de los no creyentes); o, finalmente, por la propia ignorancia de lo que se enseña (así en Platón: *Las leyes*, 794d-e, donde achaca a la ignorancia de las madres y la nodrizas el que los niños no fuesen ambidiestros).

En todo caso, lo que interesa aquí resaltar es el cariño de las madres hacia sus hijos y sobre esto existe un sugestivo pasaje de Platón, en el que, al argumentar sobre la conveniencia del movimiento continuo para los niños más pequeños, nos describe una escena cotidiana en la que claramente se muestra ese cariño y la solicitud de las madres por sus bebés: “cuando quieren las madres dormir a los niños que tienen el sueño difícil, no les procuran tranquilidad, sino, al contrario, movimiento, al estar constantemente acunándoles en sus brazos, y tampoco silencio, sino una melopea con que enteramente parece que están encantando a los niños...”. (En Platón: *Las leyes*, 790d-e).

¹⁷⁰ Véase en este sentido en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., págs. 97 y ss.

A este respecto es de interés hacer referencia al gineceo como estancia en la que compartían su vida en común las madres junto con sus hijos e hijas. Pero lo que no parece fácil es determinar la edad hasta la que el niño solía permanecer en él.

No obstante, también se ha señalado que ese profundo afecto entre las madres y los hijos podría estar en contradicción, con prácticas existentes en Atenas, como dejar a los hijos en su primera infancia con nodrizas (a veces, incluso, con nodrizas que vivían en el campo), y después con pedagogos, o mandados a ser criados en las casas de otros. Prácticas que, en todo caso, estaban más extendidas entre las clases pudientes.

Y, por otra parte, también conviene destacar a este respecto como esa alta confianza puesta en las niñeras y los pedagogos (pues, no sólo formarían parte de esos vínculos afectivos, sino que también eran parte importante en la crianza y educación de los menores); fue objeto de crítica por los reformadores sociales como Platón y Aristóteles. Pues, finalmente, esas personas no dejaban de ser esclavos, y su trato no podía, para estos autores, dejar de ser perjudicial para la formación del niño.

Así, Platón pese a que en la realidad que observa se les presenta como personas que cuidan de los niños desde su primera infancia; que contribuyen de manera importante en su crianza; y que mantienen con ellos relaciones de afecto y confianza. Sin embargo, entiende que, es inevitable que las consecuencias sean en numerosas ocasiones perjudiciales para la formación del niño, dada la inferior naturaleza de las nodrizas y de los ayos, como siervos de la casa que eran, equiparables a la de los niños en cuanto a que también en ellos se da un dominio de la parte irracional del alma sobre la racional. (Las referencias de estas notas pueden verse en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., sobre la permanencia de los niños y niñas en los gineceos, en págs. 123 y 125; sobre la posible vinculación de esas prácticas con una falta de afecto hacia los niños en pág. 83; y sobre la condición de esclavos de las nodrizas y pedagogos en págs. 83 y 148. Y respecto a los planteamientos de Platón, véanse referencias o alusiones a la participación de las ayas en la enseñanza en Platón: *Las leyes*, 887d; al afecto hacia las

Por otra parte, la convivencia entre los miembros de la familia, el marido, la esposa y los hijos, que nos presenta Platón, está marcada por el respeto mutuo, pero también por el afecto. Y es ésta la idea que late tras algunas de sus disposiciones. Así, para Platón las relaciones incestuosas estarían más allá de la discusión legal, porque su prohibición está asumida por todas las personas por algo más fuerte de lo que podría suponer una norma escrita: la comprensión por toda la sociedad de lo absolutamente aberrante del acto hace que la mayor parte de las personas, incluso los criminales, no se planteen la posibilidad de su comisión. También esa idea permite entender adecuadamente la defensa de la protección entre los miembros de la familia. Así, se establece que cualquiera de sus miembros puede matar a otra persona, sin que con ello cometa injusticia alguna, si es en defensa de otro miembro familiar, o también si aquél ha violado a una mujer o a un niño de la familia. Por último, creo que es así mismo con base en esa idea como se comprende mejor que Platón, aunque señale que no ha de existir ley que obligue al respecto, estime más conveniente que la crianza de los hijos, en caso de fallecimiento de uno de los esposos, la realice el sobreviviente sólo, sin que participe en ella otra persona como madrastra o padrastro. Únicamente considera la conveniencia de este último si la madre no tuviese la edad suficiente como para poder sobrellevar la viudez sin problemas¹⁷¹.

No obstante, pese a ese conocimiento por Platón de los afectos existentes entre los miembros de una familia, existe en sus planteamientos, y de manera muy destacada en la comunidad de mujeres e hijos por la que aboga en *La república*, un intento de aprovechar esos sentimientos que, finalmente, casa mal con una adecuada comprensión de los mismos¹⁷². Con el establecimiento de esa comunidad se pretende que los guardianes de la ciudad compartan todo como lo hacen los amigos, a través de la supresión de los vínculos de exclusividad, no sólo en la propiedad de las cosas sino

nodrizas en Platón: *La república*, 414e y en Platón: *Las leyes*, 918e; a la confianza de los domésticos tratando de influir al hijo en Platón: *La república*, 549e; a las consecuencias perjudiciales en la formación del niño en Platón: *La república*, 377c y en Platón: *Las leyes*, 791e-792c, 794d-e; y a esa inferior naturaleza de la que participan las nodrizas y los ayos en Platón: *La república*, 397d, 431c y en Platón: *Las leyes*, 700c).

¹⁷¹ Véase lo referente a la idoneidad de que la unidad familiar la compongan los esposos y sus hijos en Platón: *Las leyes*, 776a; lo referente a las relaciones incestuosas en Platón: *Las leyes*, 838a-c; lo referente a la protección entre los miembros de la familia en Platón: *Las leyes*, 874c-d; y lo referente a que el cónyuge sobreviviente críe sólo a sus hijos en Platón: *Las leyes*, 930b-c.

¹⁷² Puede verse esa pretensión de aprovechar los sentimientos familiares cuando señala como una de las ventajas de que los hijos de los guardianes vayan a la guerra a aprender la labor que han de realizar, es la obtención de un mayor esfuerzo de los guardianes en la lucha, ya que “todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a quienes engendró”. (En Platón: *La república*, 467a-b).

también, y es lo que aquí interesa resaltar, en los afectos propios de la familia, y así, entender que tanto las mujeres cuanto los hijos han de ser comunes para todos los guardianes¹⁷³. Esto se pretende conseguir haciendo que las uniones con vistas a la procreación se determinen mediante sorteo, con lo que las distintas uniones que cada vez se producirán dependerán teóricamente de la suerte¹⁷⁴, y, a la vez, alejando a los recién nacidos de sus padres y de sus madres, criándose todos conjuntamente sin que nadie pueda saber quién es hijo de quién¹⁷⁵.

Pero, en realidad, Platón está intentando, con la creación de esa comunidad, hacer compatible lo que no lo es. Ya que, por una parte, se prescribe una eliminación de la unidad familiar natural en aras del bien social, y lo manifiesta expresamente al declarar que tanto los guardianes como las guardianas si engendran hijos lo hacen para la ciudad¹⁷⁶. Y, así, se pretende romper todos esos vínculos familiares: no se respeta la posibilidad de mantener una unión entre un hombre y una mujer; ni entre éstos y sus hijos, que habrán de vivir y criarse, junto con los demás niños, en instituciones sociales; incluso se establece que las madres, si bien podrán amamantar a los recién nacidos, lo deberán hacer sin saber si el bebé es su hijo o no¹⁷⁷. Es decir, que ni existe convivencia en común, ni existe siquiera conocimiento real de cuales son los otros miembros de la familia natural¹⁷⁸. Sin embargo, por otra parte, Platón pretende que sí se mantengan los vínculos afectivos entre todos los guardianes. Y, así, entiende que aquellos que sean de la misma generación habrán de tratar y se comportarán entre ellos como hermanos; y los que sean de una generación anterior les tratarán como a hijos, y éstos a aquéllos como padres¹⁷⁹.

¹⁷³ Se manifiesta en este sentido por primera vez en Platón: *La república*, 423e-424a.

¹⁷⁴ Véase la alusión a este sorteo, del que volveré a ocuparme al analizar las medidas eugenésicas en los planteamientos de Platón en Platón: *La república*, 460a.

¹⁷⁵ A este respecto, establece Platón que serán nodrizas y ayas las que tengan encomendada la trascendental función de esa crianza conjunta, en las inclusas, de los hijos de los guardianes que finalmente hubiesen sido seleccionados. (Véase en Platón: *La república*, 460c-d).

Aunque la referencia de Platón es a nodrizas y ayas creo que habría que hacer una distinción entre las mismas y las que personas que normalmente eran así denominadas; ya que si de estas últimas se supone su condición de siervas de la casa a la que sirven, las ayas de las aquí se habla viven con los niños aparte de los padres, en unas inclusas que será donde los niños sean criados, y, en este sentido, parece que la labor que realizan es más bien la propia de unas trabajadoras sociales que las de las tradicionales ayas y nodrizas.

¹⁷⁶ En Platón: *La república*, 460e.

¹⁷⁷ Véase esta idea en Platón: *La república*, 460c-d.

¹⁷⁸ Véase una referencia expresa en Platón: *La república*, 457c-d.

¹⁷⁹ Véase en Platón: *La república*, 461d y 463c-d.

En este sentido, es interesante observar como Giulia Sissa destaca este intento de Platón de aprovechar los sentimientos familiares en la constitución de su ciudad, señalando que: "El fin de toda la

Resultan de especial relevancia dos críticas que Aristóteles realizó a esa comunidad que proyectara Platón. Con una mostraba su escepticismo respecto al desconocimiento que se habría de tener de los hijos; ya que, en numerosas ocasiones, los parecidos existentes entre padres e hijos harían ineficaz la pretensión de ocultación¹⁸⁰. Con la otra observaba que, en todo caso, la extensión de tal número de hermanos, padres, madres e hijos, sin la certeza de su vínculo biológico, realmente no traería como consecuencia la extensión de los afectos familiares, sino su debilitamiento¹⁸¹.

Así, finalmente, se observa que si bien Platón se fija en los vínculos afectivos que existen entre los miembros de una familia, y entiende la fuerza que pueden llegar a tener, su pretensión última es utilizarlos para conseguir formar la ciudad más perfecta posible: en primer lugar a través de la disolución de la familia en la comunidad de mujeres e hijos, pretendida en *La república*; y, sólo como segunda mejor opción, con el mantenimiento, en *Las leyes*, de la familia, siempre sometida y controlada, como unidad básica de la ciudad. Lo cual no sólo muestra la evidente manipulación de la institución familiar en favor de un pretendido bienestar público, sino también una inadecuada comprensión de la profundidad de los afectos familiares¹⁸².

operación es hacer la ciudad tan unida que se asemeje a un individuo: desde esta perspectiva, desde la que hay que eliminar, para cada ciudadano, las ocasiones de batirse por algo que sea sólo suyo. Ya no habrá, pues, casas cerradas en sí mismas, donde vivan parejas con sus propios hijos, herederos de patrimonios privados. (...) Ciertamente, la familia es eclipsada en beneficio de una ciudad que organiza la vida de todos, pero la ciudad sin familias se convierte de hecho en una sola y única familia...". (En Sissa, Giulia: "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", cit., pág. 184).

Y en el mismo sentido expone Jaeger: "La fuerza del instinto natural de la familia era muy acusada entre los griegos. Platón lo sabía bien y no quería que se perdiese como medio de cohesión de la comunidad. Lo único que quería era evitar la disociación en que se traducía y extender a todo el conjunto de los ciudadanos el sentimiento de solidaridad que une a los miembros de una familia. Pretendía unir al estado, en cierto modo, como si fuese una gran familia en que todos los padres se sienten padres y educadores de todos los hijos y éstos abrigan hacia todos los adultos el mismo respeto que si fuesen sus progenitores y educadores. La suprema meta de Platón era conseguir que las alegrías y los dolores de cada uno fuesen las alegrías y los dolores de todos. Su axioma es que un estado *así* será el mejor de los estados, por ser el más unido, aquel en que mayor cantidad de personas entienden por "mío" no algo individual y distinto, sino una y la misma cosa". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 646).

¹⁸⁰ En Aristóteles *Política*, 1262a.

¹⁸¹ En Aristóteles *Política*, 1261b y 1262b.

¹⁸² Sólo bajo este punto de vista creo que se pueden entender las dos afirmaciones en que Platón alude al indudable alivio que tanto para los padres como para las madres supondría que en la comunidad planeada fuesen instituciones sociales, y no ellos, los que se encargasen del cuidado, crianza y educación de sus hijos. (Véase en Platón: *La república*, 460d y 465c).

3. Las relaciones entre padres e hijos en el pensamiento de Aristóteles.

a) El hijo como receptor de los caracteres, cualidades y valores de sus padres.

Si, como antes señalé, para Aristóteles el hijo es una parte del padre con existencia propia¹⁸³, parece lógico que se considere que ha de recibir del padre sus caracteres, sus cualidades y hasta sus mismos valores. Y, consecuentemente, en distintos pasajes alude Aristóteles a esa transmisión de caracteres y cualidades; estableciendo, así, que si se quiere que los hijos nazcan con buenas cualidades físicas y mentales habrá de atender a las propias cualidades de los padres¹⁸⁴.

Por otra parte, es interesante observar como a la consideración obvia de la importancia que tiene el que los hijos nazcan con caracteres y cualidades favorables, añade Aristóteles un elemento más: considerar, entre los bienes exteriores que se han de tener para que la felicidad del hombre fuese completa, el que no se sea malnacido, es decir, el que se provenga de una ascendencia apropiada. Por lo que las cualidades no solo se heredan, sino que incluso alguna, tan particular como “la nobleza de linaje”, puede suponer un elemento necesario en la consecución de la felicidad perfecta¹⁸⁵.

Pero, si bien es cierto que conforme a los planteamientos de Aristóteles se ha de considerar que los caracteres, cualidades y valores de los padres se transmiten a los hijos, y que esto adquiere una gran trascendencia en el desarrollo de la vida de la persona; sin embargo, como buen observador de la realidad, advierte también que esta herencia no siempre se produce. No existe, pues, una posición determinista respecto a esa transmisión de cualidades, criticando, así, a los que “...juzgan que como los hombres engendran hombres y las fieras, fieras, así también de los buenos nacen los buenos. Y eso intenta hacer la naturaleza, pero muchas veces no lo consigue”¹⁸⁶.

¹⁸³ Así, manifiesta explícitamente que “...los que han nacido de ellos vienen a ser como otros ellos mismos, al tener existencia separada”. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161b27-28).

¹⁸⁴ Véase, así, en Aristóteles: *Política*, 1262a y en 1335a-1335b.

¹⁸⁵ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1099a30-1099b4.

¹⁸⁶ En Aristóteles: *Política*, 1255b. También puede verse en el mismo sentido en Aristóteles: *Política*, 1286b.

b) Consideraciones acerca del respeto debido por los hijos a sus padres.

En el planteamiento de Aristóteles se puede apreciar, respecto a esta cuestión, la siguiente conexión de ideas: en virtud de la relación de amistad existente entre padres e hijos los niños reciben de sus progenitores los máximos beneficios que se puede recibir, y, en consecuencia, adquieren con ellos una deuda que, si bien es impagable en toda su extensión, sí que exige que los hijos respeten y honren a sus padres, en justa proporción, hasta el límite de lo posible.

Así, Aristóteles considera que entre padres e hijos existe una clase de amistad fundada en la superioridad de los primeros respecto de los segundos. Existe, pues, en principio, una desproporción en dicha relación de amistad, debida a que los padres son superiores por naturaleza, son superiores en virtud a sus hijos, y también a que es mayor el cariño que sienten hacia sus hijos (incluso puede considerarse superior el que puede sentir la madre), que el que éstos sienten hacia sus padres. Y es que se debe considerar que entre las razones por las que los hijos aman a los padres está la de la utilidad, pues, teniendo en cuenta los beneficios, está claro que los que recibe el hijo de los padres son los mayores, puesto que lo son la propia existencia, la crianza y la educación¹⁸⁷.

No obstante, también considera Aristóteles que, en la misma medida en que existen distintas clases de amistad, existen también diferencias en la manera en que se ha de conseguir la justicia en las distintas relaciones. Es decir, las mismas acciones no pueden ser igualmente justas en las relaciones entre padres e hijos, que en las relaciones amistosas que se puedan dar entre ciudadanos¹⁸⁸. La justicia, y la injusticia, habrá de entenderse de acuerdo con los méritos de cada uno de sus componentes¹⁸⁹. Pues, también en las relaciones de amistad, la justicia se ha de dar de acuerdo con la proporción que en ellas se guarde. Y si, como antes se señalaba, en la amistad entre padres e hijos se parte de la superioridad de los primeros, siendo propio, asimismo, de la amistad, que en ella se dé la igualdad, se ha de entender, pues, que lo justo es que los hijos otorguen el máximo respeto a los padres¹⁹⁰. En la misma línea argumentativa, al considerar Aristóteles superior el hombre a la mujer, el padre a la madre, la guarda de la

¹⁸⁷ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161a15-23 1161b17-29 y en 1162a4-9.

¹⁸⁸ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1159b34-1160a5

¹⁸⁹ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161a23-25

¹⁹⁰ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1158b11-27.

debida proporción significa que también ha de ser mayor el honor que se tribute al padre que el que se tribute a la madre¹⁹¹.

Este máximo respeto que los niños deben a sus padres, que Aristóteles equipara al debido a los dioses, en tanto en cuanto es gracias a todos ellos que se reciben los máximos bienes, y con todos se adquiere, en consecuencia, una deuda impagable, es, pues, justo; siendo, así, considerado bueno el que los honra hasta dónde puede¹⁹². Pero ese respeto también es necesario¹⁹³, y con derivaciones prácticas concretas. En este sentido, advierte el Estagirita de la mayor gravedad que tiene la acción afrentosa cometida contra un padre, que la que pudiese realizar un ciudadano a otro ciudadano amigo, o la que se pudiese cometer contra un tercero extraño¹⁹⁴; señalando, en este sentido, como ejemplo sumo de acción vil el asesinato de la propia madre¹⁹⁵. Así, se llega a considerar que el hijo ha de supeditar todas sus acciones a ese respeto. Pues cualquier otro deber ha de ser considerado inferior al que le vincula con sus padres¹⁹⁶.

¹⁹¹ Véase en este sentido en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1165a15-18 y 23-26.

¹⁹² Véase al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1163b14-20.

¹⁹³ Así, establece Aristóteles que el legislador ha de atender a la edad que deben de tener los padres, procurando que tengan edades semejantes y que además no sean ni muy mayores ni muy jóvenes; ya que, entiende que si son demasiado jóvenes no podrán gobernar adecuadamente a los hijos porque éstos no les guardarán el suficiente respeto al verlos semejantes en edad a ellos. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1335a. Y también puede verse al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1160a5-7).

¹⁹⁴ En este sentido, entre las críticas que realiza Aristóteles en su *Política* a la comunidad de los guardianes que se establecía en *La república*, señala la dificultad que existiría en evitar “agravios y muertes, involuntarias unas y voluntarias otras, y peleas y afrentas, que son algo mucho más grave contra los padres y madres y parientes cercanos, que contra los extraños. Y, sin embargo, es mucho más forzoso que ocurran entre los que ignoran que entre los que conocen tal relación; además de que, entre los que la conocen, pueden darse las expiaciones tradicionales, y entre los otros, no”. Es decir, que junto a la mayor gravedad de las afrentas cometidas contra los progenitores que contra extraños, se pueden apreciar otros dos puntos de interés: se entiende que el conocimiento de los padres es una causa para evitar su agresión, y que resulta conveniente continuar con las expiaciones tradicionales en asuntos tan graves. (En Aristóteles: *Política*, 1262a).

¹⁹⁵ Así, señala Aristóteles en su disertación sobre las acciones voluntarias y las involuntarias un ejemplo con el que muestra que, si bien en ocasiones se es indulgente con las acciones que se realizan ante la enorme fuerza provocada por determinadas presiones exteriores, “hay quizá cosas, sin embargo, a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así, resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre”. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1110a23-28).

¹⁹⁶ Véase en relación con esto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1164b30-1165a4. En este sentido se apuntaría cuando reconoce que “con el sustento parece que debemos ayudar sobre todo a nuestros padres, puesto que a ellos se lo debemos, y es más noble atender en esto a los que nos han dado el ser que atender a nuestro propio sustento...”. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1165a20-23).

c) El gobierno ejercido sobre los hijos.

El gobierno que los padres han de ejercer sobre los hijos viene en gran medida determinado por las características que antes hemos visto que Aristóteles predicaba de los niños. Así, veíamos que al participar el niño sólo de manera imperfecta en la parte racional del alma y en las virtudes morales, encuentra su ánimo dominado por la parte irracional, que actúa conforme a los apetitos y en la búsqueda de lo placentero. Si esta disposición queda libre de trabas, al no poder el niño saber por él mismo qué le resulta conveniente y qué perjudicial, inevitablemente se adquieren hábitos insanos que impiden el adecuado desarrollo de la parte racional, y, con ello, la consecución de las virtudes y la posible felicidad. Por eso se hace necesario guiar al niño en sus actuaciones. Y así como la parte irracional del alma ha de someterse a los dictados de la parte racional, para participar de algún modo de la razón; el niño ha de someterse a los dictados del hombre adulto para poder suplir sus deficiencias, pues es el adulto el único capaz de tener desarrollada plenamente la parte racional del alma, y de poseer la perfecta virtud ética¹⁹⁷.

En consecuencia, es el hombre adulto, por ser superior por naturaleza a los jóvenes y a los niños, así como lo es a la mujer y al hombre que es esclavo por naturaleza, el que por naturaleza está destinado a mandar; aunque la forma de hacerlo haya de ser distinta en cada caso, en la medida en que también hay diferencias en la manera en que aquéllos participan de las virtudes morales y de la parte racional del alma¹⁹⁸. En este sentido, la relación que el padre tiene con el hijo, a la que denomina relación procreadora; diferirá, necesariamente, de la heril, que se ha de dar entre el amo y el esclavo; y de la matrimonial, que existe entre el marido y la mujer¹⁹⁹. Es, pues,

¹⁹⁷ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1102b30-1103a3, 1119b1-15 y en Aristóteles: *Política*, 1260a.

¹⁹⁸ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1332b y 1259b-1260a.

En este sentido, es significativo otro pasaje de Aristóteles en el que se advierte la necesidad de respetar las diferencias que por naturaleza se dan entre el padre y el hijo, el hombre y la mujer, y el amo y el esclavo; siendo, así, considerado como hermoso y justo actuar conforme a lo que la naturaleza dispone, y una transgresión a la virtud el trato en el que no se respete. Y, en este sentido, se entiende que “a cualquier persona que sobresalga por su virtud y por su capacidad para realizar las mejores acciones, a ése es noble seguir y a ése es justo obedecer; pero debe contar no sólo con virtud, sino también con esa capacidad gracias a la cual será práctico”. (En Aristóteles: *Política*, 1325b).

En este sentido, conviene tener presente que: “Para Aristóteles (en los primeros capítulos del libro I de la *Política*) las relaciones fundamentales de la sociedad familiar: hombre y mujer, padre e hijo, señor y esclavo, están definidas por naturaleza (*phýsei*) y no por convención (*nómoi*)”. (En García Gual, Carlos: “Introducción”, en Aristóteles: *Política*, cit., pág. 27).

¹⁹⁹ En Aristóteles: *Política*, 1253b.

importante atender a las peculiaridades del trato que se da entre el padre y el hijo para comprender mejor la justificación de la forma de gobierno que entre ellos se haya de establecer.

Así, se deduce, de la ya señalada consideración del niño como una parte del padre, que se relaciona con él al modo en que la parte irracional del alma lo hace con la racional, la imposibilidad de que en dicha relación se pueda dar un trato injusto del padre al hijo, como el que puede darse entre gobernados y gobernantes en sentido propio. Pues, en los planteamientos de Aristóteles, la justicia política sólo existirá entre personas que tienen un principio de participación igual en las relaciones de gobierno, “en el mando y en la obediencia”; siendo así, sólo de alguna manera, semejante a esa justicia la que existe en las relaciones paterno-filiales²⁰⁰.

En todo caso, resulta de difícil comprensión la clase de justicia e injusticia que se puede dar entre padre e hijo. Así, si bien en el mencionado pasaje Aristóteles señala la imposibilidad de que el padre cometa injusticia de modo absoluto con el hijo, pues, como ya queda dicho, el hijo es considerado como parte de uno mismo y “nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente. Por eso no hay injusticia para con uno mismo, y, por tanto, tampoco hay ni justicia ni injusticia política en esas relaciones”. Sin embargo, en un pasaje posterior reconoce que “metafóricamente, y por semejanza, puede hablarse, no de una justicia de uno para consigo mismo, sino de una justicia entre ciertas partes de uno, no cualquier justicia, sino la del amo o la doméstica, pues en esa relación está la parte racional del alma respecto de la irracional; y es precisamente cuando se mira a esas partes cuando parece que es posible la injusticia consigo mismo, porque esas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, y, por tanto, parece que también ellas tienen entre sí una justicia como la que existe entre gobernante y gobernado”²⁰¹.

Aunque en este último pasaje no hay una referencia explícita a la relación padre-hijo, es evidente que la misma queda incluida en sus conclusiones, pues no se puede dar, conforme a los planteamientos de Aristóteles, mayor importancia a los deseos del esclavo que a los deseos, la voluntad, del niño. Y, de esta manera, parece que el Estagirita se encuentra con un problema de no fácil solución. Pues, si por un lado rechaza de la manera antes señalada la existencia de justicia política en las relaciones entre padres e hijos, con base en la imposibilidad de considerar como iguales a hijos y a

²⁰⁰ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1134b8-19.

²⁰¹ En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1138b5-12.

padres, entendiendo que unos forman parte de los otros; después, al establecer asimismo la imposibilidad de que nadie puede ser injusto consigo mismo, en el mismo sentido en que nadie puede recibir un trato injusto voluntariamente²⁰², queda planteada una cuestión con elementos contradictorios. Puesto que, si se entendiese que el padre no puede tratar injustamente al hijo por formar éste parte de él, y nadie puede ser injusto consigo mismo, quedaría anulada completamente la voluntad del hijo, siendo esto imposible pues como ya se señaló el niño puede realizar actos voluntarios; y, por otra parte, el reconocer que se puede tratar injustamente al niño implica reconocerles como personas en cierto grado independientes de los padres, pudiendo además ser, en este sentido, valorado el trato de los padres a sus hijos conforme a su justicia o injusticia.

Por otra parte, para obtener una adecuada comprensión de esas relaciones entre padres e hijos, hay que tener presente su, ya referida, peculiar amistad; en la que domina tanto el amor mutuo cuanto la superioridad que por naturaleza tiene el padre. Estableciendo, en relación con ello, que el legislador debe atender a la edad que han de tener los padres; pues, al problema, antes señalado, de que la excesiva juventud de los progenitores dificultan su labor si no son convenientemente respetados por sus hijos, habría que añadir el de que la excesiva edad complica el que puedan prestar el debido apoyo a los hijos, así como el recibir de ellos las esperadas satisfacciones²⁰³. Ese apoyo se manifiesta, principalmente, como ya se ha visto, al dar a los hijos la vida, la crianza y la educación como máximos beneficios; y, en este sentido, se reconoce la importancia que tienen los padres en la formación de sus hijos. Por eso, se establece que los niños, si bien, al ser dóciles por naturaleza, se educarán en principio conforme a las palabras y hábitos de sus padres²⁰⁴, en todo caso, también pueden ser corregidos por los padres mediante castigos corporales; entendiendo que la utilización de éstos estará guiada por el referido amor paternal²⁰⁵. Y en cuanto a las aludidas satisfacciones, hay que considerar que se refiere tanto a morales, como el recibir los merecidos honores, cuanto a materiales, que suponen una permanente asistencia a los progenitores, y de la que formaría parte la ayuda alimentaria cuando fuese precisa. En todo caso, como antes

²⁰² Véase a este respecto en 1136a35-1136b14 y 1138a15-29.

²⁰³ En Aristóteles: *Política*, 1334b-1335a.

²⁰⁴ Así, en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180b3-7.

²⁰⁵ Lo que puede deducirse de un pasaje en que Aristóteles señala, entre otras circunstancias a que debería atender un tirano para mantener su régimen, que no ha de realizar castigos corporales, y que si lo hiciese habría de procurar hacer creer que lo comete conforme a un espíritu paternal. (En Aristóteles: *Política*, 1315a).

expuse, conforme a la superioridad del padre y a los beneficios que el hijo adquiere, todas esas satisfacciones no pueden, en último término, satisfacer plenamente la deuda impagable que tienen los hijos. Por eso, se hace imposible, para Aristóteles, que pudiesen repudiar a sus padres, mientras que a los padres sí les ha de reconocer la posibilidad de repudiar a sus hijos²⁰⁶.

El resultado de concebir las relaciones entre padres e hijos marcadas por todas esas características, determina una forma de gobierno muy particular, que la asemeja a la monarquía como forma de gobierno político reguladora de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados de una ciudad²⁰⁷. Aristóteles distingue tres clases diferentes de regímenes políticos, y tres desviaciones de los mismos, advirtiéndole que se puede hacer una equiparación entre esos regímenes y las relaciones existentes entre los miembros de la familia. Destaca, como el mejor de los regímenes políticos, a la realeza, donde el rey, que es superior en todos los bienes, gobierna para beneficio de los gobernados; y del mismo modo, considera que lo hace el padre con sus hijos²⁰⁸. Señala, como peor régimen, a la tiranía, que es el opuesto del anterior, la desviación de la realeza, donde el tirano gobierna para su propio beneficio; y que en la familia vendría a suponer que el padre tratase al hijo como a un esclavo, lo que advierte que ocurre en Persia. Finalmente, como régimen intermedio, estaría la democracia, que supone una desviación de la república, y como régimen degradado vendría a suponer una situación no deseable, en la que todos son considerados como iguales; y del mismo modo, tampoco es deseable la situación en la que el padre que manda es lo suficientemente débil como para no poder dirigir a los miembros de su familia, actuando, pues, cada uno según sus deseos²⁰⁹.

Esta equiparación entre regímenes políticos y relaciones familiares la extiende Aristóteles a las otras características que ya hemos visto que definían la relación padre-hijo. Y, en este sentido, entiende el Estagirita la semejanza que también existe en cuanto

²⁰⁶ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1163b14-27.

²⁰⁷ Así en Aristóteles: *Política*, 1259a-1259b.

Es conveniente tener presente que tanto en esta forma de gobierno cuanto en las peculiaridades de cada relación como la clase de justicia o amistad que se dé, a las que después me referiré, lo que se resalta son las semejanzas existentes, pero como el propio Aristóteles advierte no se trata en ningún caso de situaciones idénticas. (Véase en este sentido en Aristóteles: *Política*, 1252a y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1158b11-20).

²⁰⁸ Idea tradicional que ya podemos observar en Homero; y así pone en palabras de Mentor, al alabar al ausente Ulises: "...No queda entre todas estas gentes que tuvo en su reino, por él gobernadas con paterna bondad, quien se acuerde de Ulises divino". (En Homero: *Odisea*, II, 232-234, en la edición por la que se cita en pág. 119; el pasaje vuelve a repetirse en V, 10-12, pág. 169).

a la amistad y a la justicia, que en estos casos atenderá a los méritos de cada uno. Se entiende, así, que existe una semejanza entre la superioridad que por naturaleza tiene el padre respecto a los hijos, y con en base en la cual gobierna sobre ellos, y la que existe entre el rey y sus súbditos; así como cabe una comparación en cuanto a la obtención de beneficios, aunque no sean los mismos, que para los hijos y los súbditos se deriva de esas relaciones²¹⁰. Pero si el gobierno es tiránico no existe apenas, si es que existe, la amistad ni la justicia²¹¹. Por lo que creo que habría que entender que si el gobierno de los padres sobre los hijos llegase a ser de tal manera que los padres se comportasen con ellos como con esclavos (como los padres persas respecto a sus hijos), entonces no se daría en esa relación ni la justicia ni la amistad entre sus miembros.

Es decir, que no todo gobierno de los padres respecto de los hijos estaría realmente justificado, sino sólo aquel en que los padres, dada su superioridad, procuren el beneficio de los hijos, como los reyes lo hacen con los súbditos. Pero, también habría que entender que en el adecuado gobierno de los padres sobre sus hijos, la potestad del padre se extiende a todas las facetas de la vida del niño. Y así, aunque el niño se relaciona con otras personas, sea la madre, el preceptor o cualquier otra, de la forma con que a cada una de ellas le es propia, pues es claro que no todas las funciones las puede desempeñar la misma persona, será al padre al que, finalmente, habrá que considerar que debe obedecerle en todo²¹².

d) Los vínculos afectivos entre los padres y los hijos.

En los planteamientos de Aristóteles la comunidad superior por naturaleza, y anterior, en cuanto que por definición el conjunto es anterior a la parte, es la ciudad. Sin embargo, también la familia adquiere un protagonismo especial, pues representa la comunidad originaria, y, en este sentido, anterior, que se constituye asimismo por

²⁰⁹ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1160a30-1160b9, 1160b22-31, 1161a7-9.

²¹⁰ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1158b23-27 y 1161a10-24.

²¹¹ En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161a29-32.

²¹² Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1259b, 1278b, 1285b; y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1164b22-33, 1165a13-17.

En este sentido resulta también interesante observar como el propio Aristóteles se refiere, de entre los diferentes tipos de monarquía a que alude, a la "llamada monarquía absoluta, es decir, aquella en la que el rey gobierna todo según su voluntad personal...". (En Aristóteles: *Política*, 1287a).

naturaleza²¹³. La ciudad está, necesariamente, formada por ciudadanos que se unen en familias; por lo que el estudio de las relaciones afectivas entre los miembros principales de la familia, los hijos y sus progenitores, adquiere un interés añadido. De esta manera, comprender la unión existente entre los miembros de la familia resultará imprescindible si se quiere analizar tanto a la propia familia, cuanto a la ciudad en su conjunto²¹⁴.

Para Aristóteles la amistad entre padres e hijos es una amistad natural que se da en la mayoría de las especies animales, y, evidentemente, también en la humana²¹⁵. Pero, así como hay que diferenciar entre las diversas clases de amistad que pueden existir, cabe también distinguir entre distintos tipos de vínculos amistosos según las relaciones que se forman entre los miembros de la familia. Incluso habrá que diferenciar con respecto a cada uno de los componentes de esa relación, pues no se ha de entender como la misma la amistad que siente la madre o el padre hacia el hijo que la que siente éste hacia cada uno de aquéllos. La amistad es diferente porque son distintas tanto las razones por las que uno ama, cuanto la virtud y función de cada cual²¹⁶. Así, aunque, en todo caso, hay que tener presente que la relación de amistad que se da entre padres e hijos se basa en la superioridad natural de los primeros, habría que distinguir entre las diferentes causas y formas por las que se da la amistad entre padres e hijos.

En este sentido, habrá que profundizar un poco más en la concepción de Aristóteles ya señalada, que significa la existencia de una relación de amistad entre padres e hijos en la que los padres, y sobre todos las madres, quieren mucho más a los hijos que éstos a sus progenitores²¹⁷. Así, se ofrecen distintas razones para justificar ese

²¹³ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1252b, 1253a, 1257a; y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1162a15-19.

²¹⁴ Como señala Giulia Sissa: “La *oikia*, ese conjunto organizado alrededor de la figura de un hombre que es padre, amo de esclavos y marido, no es para Aristóteles un grupo que se haya formado al azar de la vida privada; por el contrario, es una parte de la ciudad. Más precisamente, la *polis* no está compuesta por individuos singulares, reunidos en un lugar y que comparten una serie de instituciones y leyes; la ciudad-Estado es un agregado de casas. <<Toda ciudad se compone de familias>> (Aristóteles, *Política*, I, 3, 1). Aunque es compleja, ya que está formada por tres relaciones diferentes, la *oikia* es verdaderamente la molécula de la comunidad política. Lejos de representar un lugar de pasiones y conductas separadas del carácter social cívico, corresponden a una comunidad imperfecta, pero estructural e históricamente indispensable. No hay ciudad sin familia: ni en el tiempo ni en la lógica de lo social. Efectivamente, el hombre es un <<animal destinado a vivir en una ciudad>> (*politikon zoion*), pero este destino sólo se lleva a cabo mediante la familia”. (En Sissa, Giulia: “La familia en la ciudad griega. (siglos V-IV a.C.)”, cit., pág. 172).

²¹⁵ Así en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1155a16-21.

²¹⁶ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1158b11-20.

²¹⁷ Es interesante a este respecto observar como entre los bienes exteriores que Aristóteles señala que se han de tener para que la felicidad fuese completa incorpora también el que se tengan hijos y que éstos no sean depravados ni hayan muerto; incluso después al intentar dilucidar si se puede modificar el estado de infelicidad o felicidad de los muertos según las venturas o desventuras de sus hijos, ha de concluir que eso

amor más intenso de los padres que de los hijos. Mientras que los hijos quieren a sus padres, fundamentalmente, en cuanto que proceden de ellos; porque los consideran superiores y buenos; y por todos los beneficios que les deben (entrando, pues, en su sentimiento de amistad la utilidad y el beneficio). Sin embargo, los padres quieren a sus hijos como una parte de ellos con existencia propia; los quieren, en este sentido, como a sí mismos. También los padres han tenido más tiempo para querer a sus hijos que el que éstos han dispuesto para amarles; pues los hijos sólo podrán querer a los padres desde el momento en que adquieren la suficiente conciencia o percepción. El padre, del que no se puede dudar que sea bienhechor de su hijo, estima, en este sentido, el resultado de su acción porque realiza una actividad hermosa, grata y amable, y eso hace que quiera más al hijo que es objeto del beneficio; mientras que el hijo sólo recibe la acción, el beneficio, y por eso lo estima sólo por su utilidad. Se argumenta que, en general, es mayor el amor hacia lo que se ha producido, lo que se ha engendrado, que de éste hacia el que le engendró. Asimismo, los padres pueden estar más seguros de que sus hijos son engendrados por ellos, que lo que los hijos lo puedan estar de proceder de sus progenitores²¹⁸. Y, por último, que el producir la obra con trabajo hace que sea más

sería absurdo pero que “también es absurdo suponer que las cosas de los hijos pueden en algún momento dejar de interesar a los padres”. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1099b3-6 y 1100a22-30, respectivamente).

Asimismo, pueden apreciarse otras alusiones a los sentimientos de amor que existen entre los hijos y sus progenitores en los siguientes pasajes: en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1110a3-8, 1148a22-1148b1, 1148b24-26, 1166a19, 1180b3-7; y en Aristóteles: *Política*, 1286b, 1331b.

²¹⁸ En este sentido, una de las críticas que Aristóteles realiza a la comunidad de guardianes que Platón establecía en *La república* consiste, precisamente, en que entiende que la inseguridad en el conocimiento de los hijos y los progenitores lo que produce es una disolución de los afectos entre los miembros de la familia, y que, consecuentemente, muestren un menor interés mutuo y se consideren menos obligados a ayudarse. Es la otra cara de la crítica a la que con anterioridad me referí; y es que, contrariamente a lo que pensaba Platón, el Estagirita advierte que la extensión del número de posibles padres e hijos a causa de no conocerlos a ciencia cierta, no puede producir una extensión paralela de los afectos familiares sino que lo ha de provocar, inevitablemente, es su debilitamiento. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1261b-1262a y 1262b).

Por otra parte, y también en relación con los sentimientos de afecto entre padres e hijos, señala Aristóteles una nueva crítica a la mencionada comunidad de Platón por la permisividad que concede a las posibles relaciones sexuales entre los miembros de la familia. Entendiendo así que en la constitución de esa comunidad no se prohíbe “el amor ni los demás tratos que entre padre e hijo y entre hermanos son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el mismo hecho de su amor”; lo que supone un desprecio de estos vínculos familiares. Sin embargo, me parece que en esta ocasión se equivoca el Estagirita, pues Platón, sí que concede importancia a la relación de parentesco entre padres e hijos, y, en este sentido, sí que prohíbe claramente las relaciones sexuales entre padre e hijo, pudiéndose esto deducir sin ningún problema de lo establecido en Platón: *La república*, 461b-d.

Sí, con otro sentido, lo que critica Aristóteles es que no existe una exclusión expresa de las relaciones homosexuales entre padres e hijos, creo que queda claro de una lectura atenta de Platón que eso sólo se debe a que no consideró necesario la particularización de lo que se entendía por el contexto, de igual modo que tampoco Aristóteles rechaza expresamente las relaciones sexuales entre madres e hijas y, sin embargo, queda clara su prohibición.

querida por su hacedor. Razones, al menos éstas últimas, que servirán igualmente al Estagirita para entender que más intenso aún que el del padre ha de ser el amor de las madres por sus hijos²¹⁹.

No obstante, una cuestión parece que no queda clara en esta materia, y es saber cómo se puede hacer compatible esta clase de amistad, basada en la superioridad, con el concepto propio de amistad, en el que la igualdad es una característica esencial. Antes se señaló la manera de reducir esa desigualdad, con base en el máximo respeto que los hijos debían a sus padres, así como en la comprensión de que tenían con ellos una deuda impagable en su totalidad. Sin embargo, el problema se plantea ahora en relación con los sentimientos de afecto.

Aristóteles ofrece la solución a esta cuestión, aunque no todas las razones que aporta son aquí igualmente válidas. Conforme a una primera argumentación se habría de entender que la igualdad, propia de la amistad, se conseguiría mediante la consecución de una proporcionalidad en el afecto; de esta manera se eliminaría la desigualdad al recibir el superior, el mejor y más útil, un mayor afecto que iría en proporción a su mayor mérito. Pero esa justificación habría de rechazarse en nuestro caso, pues resulta incompatible con el mayor amor, que como antes se mostraba, tiene los padres a los hijos. Es, pues, con base en otro razonamiento, al entender que también la amistad consiste más en querer que en ser querido, cuando se puede entender una coherencia con nuestro presupuesto; siendo, de este modo, en el propio amor que los padres sienten y ejercen en relación a sus hijos, donde se ve compensada su superioridad y, consecuentemente, se produce una suerte de igualdad²²⁰.

En todo caso resulta de interés constatar el profundo rechazo que Aristóteles manifiesta tanto hacia esas relaciones cuanto respecto a cualquier sentimiento de ese tipo. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1262a).

²¹⁹ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161b17-29, 1162a4-9 y 1167b29-1168a27.

²²⁰ Véanse estas argumentaciones, respectivamente, en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1158b20-27y 1162a34-1162b4, y en 1159a25-1159b2.

De nuevo se puede apreciar la importancia que en Aristóteles tiene la observación de la realidad en el desarrollo de sus planteamientos; pues, de esta manera, se ayuda para establecer algunas de las conclusiones que aquí se han señalado mediante la descripción de una escena que no puede dejar de parecernos verdadera. Y, así, determina que la amistad “parece consistir más bien en querer que en ser querido. Señal de ello es que las madres se complacen en querer, pues algunas dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación y con tal de saber de ellos los siguen queriendo, sin pretender que su cariño sea correspondido, si no pueden tener las dos cosas; parece que les basta verlos prosperar, y ellas los quieren aun cuando los hijos, por no conocerlas, no les paguen nada del tributo que se debe a una madre”. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1159a26-33).

III EL MEJOR INTERÉS DEL NIÑO

Es claro, conforme a lo hasta aquí expuesto, que ni en los planteamientos de nuestros dos autores, ni, de hecho, en la realidad político-social de la Atenas histórica, existe una preocupación en identificar y conseguir la satisfacción de lo que puede resultar en interés del niño. En ningún caso se considera que el niño tenga un interés en cuanto tal niño. Todo su interés está proyectado hacia el futuro: sólo puede tener interés el futuro adulto, el futuro ciudadano. El “interés” que se pueda mostrar por el niño sólo responde, en realidad, a la idea de que la única manera de conseguir formar el pretendido ciudadano-adulto, es actuando en la persona desde el principio (incluso en el feto, y, más allá, como a continuación expondré más extensamente, en el propio acto de la procreación). En este sentido, si se analizan las características del niño, es simplemente para poder realizar con la mayor eficacia la labor formativa de la persona²²¹. En ningún momento se piensa, pues, en producir un beneficio que se agote en la propia niñez; ésta se entiende como un simple periodo formativo, caracterizado por deficiencias y carencias, del que parece que lo mejor que puede decirse es que, finalmente, la persona lo supera.

Las causas y las más inmediatas consecuencias de esta concepción, creo que han sido suficientemente resaltadas en los dos apartados anteriores. Así, la negación de la existencia de un posible interés propio del niño, venía a coincidir con esa concepción del niño como ser imperfecto, caracterizado por deficiencias y carencias, que sólo alcanza la perfección, y tiene interés como persona, en la adultez. Además, la consideración de esas profundas deficiencias en el carácter y la voluntad del menor, suponía también entender como imposible que el niño pudiese saber qué es lo que le convenía (es decir, que es lo que resultaba conveniente para su formación futura); y, menos aún, que pudiese actuar correctamente para su consecución (es decir, para la lograr convertirse en el pretendido ciudadano virtuoso). De este modo, se hacía absolutamente necesario, primero, que fuese una persona adulta la que determinase cuál era su auténtico interés (el que le permitiría esa consecución de su adecuada formación), y cómo conseguirlo; y, segundo, que la dirección y gobierno del niño por ese adulto

²²¹ Aunque, en todo caso, todas estas ideas relacionadas con la labor formativa de la persona, serán objeto de análisis en el apartado relativo a la formación del ciudadano a través de la educación.

fuese completa. Como ya ha sido expuesto, se considera que ese adulto tenía que ser el padre, tanto en los planteamientos de Platón (con las salvedades hechas para la proyectada comunidad de los guardianes), como en los de Aristóteles; como, de hecho, lo era en la Atenas histórica.

Por eso, no creo conveniente volver a señalar aquí los argumentos justificatorios que exponen Platón y Aristóteles, respecto a sus concepciones del niño, y a la forma con la que los padres deben gobernar a sus hijos; en la que, como señalé, coinciden tanto en la completa sumisión de éstos a aquéllos, cuanto en que el gobierno de los padres ha de procurar lo que consideren que es lo mejor para el niño. Sólo me interesaba resaltar aquí en qué sentido entienden lo que es mejor para el niño; quién ha de determinar qué es lo mejor para el niño y cómo se ha de conseguir; y cuál es el medio por el que se considera que se ha de conseguir ese fin.

No obstante, sí creo que tiene interés exponer aquí una serie de planteamientos, que podemos encontrar en ambos autores, en los que defienden medidas eugenésicas²²² y de control de la población. Pues en ellos se muestra una dimensión diferente, a la ya señalada, de la cuestión del mejor interés del niño. Existe una razón común en ambos enfoques: la pretensión de formación del ciudadano adecuado. Sin embargo, si conforme a lo antes señalado se destacaba cómo el interés del niño era trasladado al interés de la persona en su adultez, ahora de lo que se trata de subrayar es la negación de cualquier interés del niño ante la primordial consecución del interés de la ciudad. El ejemplo de Esparta al que antes me referí, en el que los niños débiles eran sacrificados, ofrecen una buena aproximación a esta idea. En estos planteamientos se observa, mejor que en otras cuestiones, como los pensamientos relacionados con el régimen político adecuado, no superan, en ninguno de los dos autores, el ámbito físico y espiritual de la ciudad; siendo, así, que la determinación de lo que es mejor para ésta habrá de suponer un criterio válido conforme al cual juzgar otros posibles intereses, como podrían ser los de los niños.

²²² Aunque aquí fuerzo un poco el término para determinar aquellas medidas tendentes a la consecución del mejoramiento, en las cualidades físicas, intelectuales y morales, de los ciudadanos; actuando antes e, incluso, después de la procreación.

1. La proposición por Platón de medidas eugenésicas y de control de la población.

Gran parte de las bases conceptuales que permiten a Platón plantear sus medidas eugenésicas y de control de la población, las podemos encontrar en los planteamientos hasta aquí analizados. Así, es necesario entender como para él las características y cualidades de los niños es el resultado de la combinación de las de los progenitores, y que las relaciones familiares sólo tienen sentido si con ellas se consigue el mayor bienestar público. Del mismo modo es necesario volver a recordar que el fin perseguido por Platón es la formación de ciudadanos virtuosos que vivan en una ciudad en la que gobierne la virtud. Lo que significa que en aras de ese bienestar público determinado por el legislador, de la construcción de la mejor ciudad posible, han de sacrificarse todos los intereses particulares; dando esto la clave para entender los otros dos conceptos directamente relacionados con las medidas eugenésicas y de control de la población de Platón. El primero, estrechamente, casi indivisiblemente, ligado con el sometimiento de las relaciones familiares al bienestar público, sería el sometimiento de toda persona individual a ese fin²²³; y el segundo, determinado por la propia existencia de la ciudad, por la necesidad de establecer unos límites en su formación, sería la imposición de límites en el número de su población.

Así, bajo el punto de vista eugenésico, se puede comprender mejor el alcance de algunas de las regulaciones que realizaba Platón. Las prescripciones en contra de la procreación de personas en estado ebrio o con graves enfermedades crónicas, o en contra de la aceptación como ciudadano de los hijos resultantes de una unión entre personas libres y esclavas, no son sino formas de evitar que los niños que nazcan sea de una naturaleza inferior a la deseada, que se dé un empeoramiento en las cualidades físicas y morales que aleje la posibilidad de convertir a las nuevas generaciones en los pretendidos ciudadanos virtuosos.

Ese planteamiento se hace también evidente en la regulación de la comunidad de guardianes. Como ya se ha señalado, para Platón, aunque la ciudad que proyecta en *La*

²²³ Esta idea, que responde a la conocida distinción entre libertad de los antiguos y de los modernos de que hablará Constant, si bien está presente en toda la obra de Platón creo que tiene un buen reflejo en el siguiente pasaje que reproduzco: "quien se proponga sacar a luz leyes acerca de cómo es menester que obren en su vida oficial y pública las ciudades, pero crea que acerca de lo privado no conviene nada que sea una coacción, antes bien, que es preciso que cada cual tenga libertad para vivir como se le antoje a lo largo del día entero sin necesidad de que la ordenación se extienda a todo, y por ello deje sin regular lo

república fuese finalmente construida, su inevitable decadencia tendría su causa en el empobrecimiento de la naturaleza de los hijos de los guardianes y gobernantes. Pero, para retrasar ese momento lo más posible, también establece Platón medidas que tratan de impedir el empeoramiento de la raza de los guardianes: sólo se criarán los nacidos de los mejores y que no sean lisiados. Con ese fin indica Platón la necesidad de que los gobernantes arreglen secretamente el sorteo que decide qué guardianes han de unirse para procrear, haciendo que los que hayan demostrado ser de una naturaleza superior cohabiten entre ellos. Y, posteriormente, una vez nacida la nueva generación, se rechacen a los que hayan nacido con imperfecciones, así como a los nacidos de los inferiores. Sobre la suerte de los rechazados no es explícito Platón, pero creo que se ha de entender que serán expulsados de la comunidad de guardianes, quizás dejándoles que vivan en clases inferiores; siendo éste el sentido con el que se podría interpretar el que se disponga que los hijos de los inferiores y los lisiados hayan de ser escondidos “como es debido, en un lugar secreto y oscuro”²²⁴.

Se observa, pues, que también respecto a las uniones, Platón conserva, tanto en *La república* cuanto en *Las leyes*, el mismo objetivo: conseguir la naturaleza más adecuada de los niños a través de las mejores uniones entre los padres (atendiendo, así, antes al bien de la ciudad que al bien individual)²²⁵. Si en *La república* se establece la unión entre las mejores naturalezas de los guardianes de la ciudad; en *Las leyes*, donde se tiene en cuenta la unión de los ciudadanos a fin de poder conseguir caracteres homogéneos, se establece la ya aludida unión entre progenitores con diferentes caracteres, persiguiéndose, con su mezcla, el deseado equilibrio en sus hijos.

Pero el hecho de tener que hacer en *Las leyes* una ciudad más cercana a la realidad, menos perfecta, que la que proyecta en *La república*, y, en este sentido, regular las uniones entre los ciudadanos, y no sólo entre la clase especial de los guardianes, le hace modificar los medios para poder conseguir ese fin. En *La república* las uniones de los mejores se consiguen con el mencionado sorteo y con una prohibición expresa de

privado creyéndose que así van ellos a consentir en vivir conforme a leyes en lo público y oficial, ese no tiene razón en opinar así”. (En Platón: *Las leyes*, 780a).

²²⁴ En Platón: *La república*, 459d-460c.

Aunque, como señala Guthrie: “La cuestión de si Platón defiende el infanticidio o sólo la relegación a una clase inferior ha despertado interés y opiniones diferentes”. (Véanse a algunas de esas opiniones diferentes en Guthrie, W.K.C.: “*Historia de la filosofía griega*”, vol. IV, cit., págs. 462-463).

²²⁵ En este sentido es explícito Platón al señalar: “En una palabra, haya en todo caso una sola consigna en cuanto a matrimonios: es imprescindible que cada cual contraiga las nupcias que vayan a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí”. (En Platón: *Las leyes*, 773b).

poder procrear fuera de esas uniones establecidas por los legisladores. Regulándose taxativamente la edad para poder procrear entre los propios guardianes: entre los treinta y los cincuenta y cinco para los varones, y entre los veinte y los cuarenta para las mujeres; edades en las que se piensa que podrán engendrar los mejores hijos²²⁶. Sin embargo, en *Las leyes*, las medidas se suavizan, y se señala como forma más adecuada para conseguir las mejores uniones la persuasión de los jóvenes sobre su conveniencia, mediante razonamientos y reproches, más que una regulación legal; ya que Platón es consciente del rechazo que esa ley tendría, en principio, en una ciudadanía no convencida de su necesidad²²⁷. Y así, frente a la dureza de las medidas que acompañan al incumplimiento de lo establecido respecto a la edad en *La república*, a las que más tarde me referiré, se fijan entonces multas pecuniarias, y deshones²²⁸.

En todo caso, una vez que los esposos se han unido, vuelve Platón a marcar claramente los fines que han de regir en el matrimonio: los cónyuges tienen como principal misión procrear los mejores hijos que puedan para la ciudad²²⁹. Por eso entiende Platón que ha de haber un cuerpo de inspectoras que controle que se ponen todos los medios adecuados para poder conseguir ese fin, teniendo potestades suficientes para poder intervenir de manera directa en la vida íntima de los esposos. Y si no consiguen sus propósitos con sus amonestaciones y amenazas, podrán denunciar a los esposos ante los guardianes de la ley; y éstos, en su caso, denunciarlos también ante los tribunales, que impondrán las sanciones pertinentes a los cónyuges que desatendiesen sus deberes en la procreación. Esta situación duraría durante los diez años siguientes al matrimonio, en los que se ha de tener descendencia; pues, si no se tuviese, los esposos tendrán que separarse²³⁰. Entendiéndose que, entonces, se habrán de unir en otro matrimonio en que sí puedan tener hijos. En este sentido es en el que regula Platón, en otro pasaje, que en caso de que la separación entre los cónyuges se deba a desavenencias muy fuertes entre ellos, diez de entre los guardianes de la ley, y diez de

²²⁶ En Platón: *La república*, 459b y 460d-e.

²²⁷ En Platón: *Las leyes*, 773b-d.

²²⁸ En Platón: *Las leyes*, 774a-c. Platón en *Las leyes* se refiere en distintas ocasiones, y no siempre de igual manera, a la edad conveniente para empezar a tener hijos. De esas diferentes referencias se puede deducir que la edad adecuada en las mujeres es entre los dieciséis y los veinte años y para los hombres los treinta, aunque podría empezarse en los veinticinco y, en todo caso, no más tarde de los treinta y cinco. (Véase, además de en el pasaje anterior, en Platón: *Las leyes*, 721b-d, 772d-e y 785b).

²²⁹ La comprensión de la procreación como una función importante para la ciudad es la que también provoca que Platón establezca que las mujeres sólo han de ayudar en las funciones militares cuando ya hayan tenido hijos. (Véase en Platón: *Las leyes*, 785b).

²³⁰ En Platón: *Las leyes*, 783d-784d.

entre las inspectoras de los matrimonios, tratarán de que formen un nuevo matrimonio atendiendo a la procreación²³¹.

En cuanto a la necesidad de controlar el número de habitantes. Lo primero que cabría constatar es que es una de las ideas que permanece constante en Platón. Ya en la formación de la primera ciudad que proyecta en *La república* prescribe que no se ha de procrear más de lo que permitan los recursos²³²; y también al planear la segunda ciudad, en la que trata de la comunidad de los guardianes, establece de forma expresa que: “en cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible”²³³. Son los gobernantes, pues, quienes han de controlar el número, además de la calidad, de los nacimientos. Y eso también explica la dureza con la que se manifiesta Platón contra los que nazcan fuera de las previsiones del legislador. Prohíbe, así, que puedan tener hijos tanto los que no se encuentren en la edad establecida para la procreación, ya porque no hayan llegado ya porque la hayan superado, cuanto las personas que, aun estando en esa edad, pretendan tenerlos como resultado de una unión no dispuesta por los gobernantes. Si alguna mujer quedase embarazada en esas circunstancias debería impedirse que el feto naciese, y si, finalmente, se produce el nacimiento el niño, que se considerará como “obra de monstruosa incontinencia”, o como “bastardo, ilegítimo y sacrílego”, habrá de ser apartado, excluido de la comunidad y sin posibilidad de que reciba crianza²³⁴.

Pero es en *Las leyes* donde pone Platón una mayor atención en explicar cómo se habría de procurar ese control de la población. Ya en las primeras páginas de la obra retoma la idea de que ha de ser el legislador el que ha de regular las uniones matrimoniales y los nacimientos de los hijos²³⁵; pero no es hasta el libro V cuando explicita su regulación. Para Platón toda ciudad ha de tener un número de habitantes que, acorde con sus condiciones, suponga el número más adecuado²³⁶; y, una vez establecido, se ha de procurar mantenerlo. Con ese fin realiza un estudio de los posibles

²³¹ En Platón: *Las leyes*, 929e-930b.

²³² En Platón: *La república*, 372c.

²³³ En Platón: *La república*, 460a.

²³⁴ En Platón: *La república*, 461a-c.

²³⁵ En Platón: *Las leyes*, 631d.

inconvenientes y la mejor forma de resolverlos, a la que ha de atender el legislador, pudiendo distinguirse en su exposición tres niveles de problemas según su gravedad.

Así, en primer lugar, establece que una vez que el padre haya escogido uno de sus hijos para sucederle el resto habrá de abandonar el hogar paterno. Las hijas mediante el matrimonio, y los hijos al ser asignados a aquellos ciudadanos que no tuviesen descendencia; “a ser posible mediante el consentimiento de estos últimos”, añade Platón, por lo que no parece necesario, en ningún caso, el consentimiento del hijo que es designado a otra familia.

El segundo nivel se daría cuando aquellas medidas más normales fuesen inviables: porque no se prestase el pretendido consentimiento; porque hubiese un exceso demasiado grande de hijos, varones o hembras; o porque, contrariamente, no hubiese ni un hijo en el matrimonio. Para estos supuestos más excepcionales señala Platón la necesidad de crear una magistratura con poder suficiente para resolverlos; prescribiendo, por su parte, medidas que entiende que, de forma general, habrían de ser las que se siguiesen. Éstas vienen a significar: en los supuestos de exceso de nacimientos, un apoyo a medidas de control de natalidad, que tienden a buscar el establecimiento de un número de hijos por matrimonio, y que pueden entenderse también como una defensa de prácticas abortivas; y, en los supuestos de escasez de nacimientos, políticas de fomento de la natalidad, como las “distinciones o degradaciones o amonestaciones hechas por los viejos a los jóvenes en pláticas exhortativas”²³⁷.

En un máximo nivel de gravedad, si los desajustes fuesen tan importantes que no se pudiesen resolver con las anteriores medidas, Platón señala la necesidad de llevar a cabo acciones de mayor envergadura. Como son: en los problemas de superpoblación el envío del excedente fuera de la ciudad con la formación de colonias; y si el problema es por una carencia grave de ciudadanos, se podría llegar a aceptar como tales a extranjeros, lo que, en todo caso, se intentaría hacer con el máximo control posible²³⁸.

También en *Las leyes* prevé Platón sanciones para evitar los hijos nacidos fuera de los matrimonios. Y, acorde con lo expuesto, creo que una razón importante para

²³⁶ Siendo así que para la formación de la ciudad para la que está planeando las leyes toma como número más adecuado, que le ha de facilitar los cálculos pertinentes, el de cinco mil cuarenta ciudadanos. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 737c-e).

²³⁷ Es relevante en este sentido la prescripción que hace Platón en otro pasaje señalando que ha de ser en la ley que “se fije el número de varones y hembras que se considerará suficiente”. (En Platón: *Las leyes*, 930c-d).

²³⁸ Véase la exposición de todas estas medidas en Platón: *Las leyes*, 740b-741a.

evitar esos hijos extramatrimoniales es, precisamente, evitar el nacimiento de hijos fuera de la calidad y el número controlado por el legislador²³⁹.

Como claramente se aprecia, en todos estos planteamientos no existe preocupación real alguna por conocer y defender lo que suponga el interés del niño. En todo caso, lo que existe es un interés *en* el niño, en el sentido de que con él se ha de formar el ciudadano de la ciudad que se pretende construir; no dudando para ello en sacrificarse lo que pudiese constituir ese interés propio del niño. Así, en la consecución de ese fin se controla, desde el principio, la “calidad” y el número de niños que ha de nacer; primero, controlando las uniones de los ciudadanos que han de procrear, y, después, mediante políticas abortivas o fomentadoras de la procreación. Y el control continua igual después del nacimiento; desde la exclusión de los hijos que no nacieron según las previsiones del legislador, hasta, como en el siguiente apartado expondré, su completa formación en el ciudadano pretendido.

2. La proposición por Aristóteles de medidas eugenésicas y de control de la población.

Como antes señalaba, para Aristóteles la ciudad es la comunidad superior y anterior por naturaleza. Lo que también supone que, necesariamente, se han de establecer unos límites, tanto en los excesos como en los defectos, que en todos los aspectos constituyan un peligro para la existencia de esa ciudad. Esto, a su vez, significa que el legislador habría de controlar principalmente los límites del territorio y de la población, pues ambos son determinantes para la consecución de la comunidad cívica autosuficiente que representa la ciudad. Y así, entiende Aristóteles, que una ciudad, para poder considerarse como tal, debe contar con un número de población adecuado; que permita su autosuficiencia, pero que, a la vez, sea controlable con una constitución²⁴⁰.

²³⁹ Véase en este sentido en Platón: *Las leyes*, 784e.

La noción de el hijo nacido fuera del matrimonio es de naturaleza inferior al que nace dentro de él, está presente en distintos pasajes de Platón, ya sea en las comparaciones con los “bien nacidos”, ya al rechazarlos para poder desempeñar funciones relacionadas con los asuntos divinos a las que antes me referí, ya sea simplemente con su desconocimiento. (Véase en este sentido, respectivamente, en Platón: *La república*, 535c y 536a, en Platón: *Las leyes*, 759c-d, y en Platón: *Las leyes*, 721a).

Siendo, por otra parte, interesante constatar a este respecto como Platón establece entre los requisitos para ser elegido magistrado encargado de la educación el que se sea “padre de prole legítima”, ya que parece entenderse que sólo así podrá estar preparado para comprometerse adecuadamente con la educación de niños. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 765d).

²⁴⁰ Véase en Aristóteles: *Política*, 1261b, 1326a y 1326b.

El control de la natalidad se convierte, de esta manera, en un requisito que el legislador debe satisfacer si se ha de conservar la ciudad. Debiendo, para ese fin, fijarse el número de nacimientos, fundamentalmente, con base en el reparto de tierra que se establezca. Porque si se produjese un aumento excesivo del número de hijos, al no poder acceder todos a una parte suficiente de la tierra y la riqueza, se haría inevitable que aumentase proporcionalmente el número de pobres. Y, de esta manera, los hijos de los ricos, al hacerse pobres, fácilmente se convertirían en revolucionarios; y, en general, el aumento del número de pobres no puede dejar de traducirse en un aumento de la delincuencia, e incluso, finalmente, en una guerra civil²⁴¹.

Por otra parte, también se concede en los planteamientos de Aristóteles una gran importancia a que el legislador atienda no sólo al número de nacimientos, sino, igualmente, a las condiciones que las personas deben ser por naturaleza²⁴². De este modo han de tener cabida, entre las disposiciones que el legislador haya de adoptar, algunas que permitan conseguir el nacimiento de niños con las adecuadas características físicas y mentales. En este sentido, señala Aristóteles que se deberían regular las uniones matrimoniales atendiendo a la personalidad de los cónyuges, así como a sus relaciones sexuales, a fin de conseguir que los hijos nazcan con las características pretendidas.

Se ha de evitar, pues, tener hijos demasiado jóvenes o demasiado viejos, porque, en ambos casos, los hijos resultan retrasados física y mentalmente; y los de los viejos serán, asimismo, débiles. Por eso la edad establecida para procrear ha de fijarse en la plenitud mental y física. Así, se ha de marcar como tope hacia los cincuenta años, más allá de los cincuenta y cuatro, o cincuenta y cinco como mucho, no se debe permitir tener hijos. Y como edad mínima para poder comenzar las relaciones sexuales, se ha de establecer en la mujer hacia los dieciocho años, y en el hombre hacia los treinta y siete. Ofreciéndose distintas razones sobre la conveniencia de señalar esa edad de inicio para la procreación: por una parte se previene contra los peligros que suponen para el propio joven unas relaciones excesivamente tempranas; por otra, se consigue un medido relevo

²⁴¹ Con base en estas razones critica Aristóteles tanto las medidas de natalidad espartanas porque con ellas se incita a aumentar el número de hijos sin tener en cuenta que el mal reparto de la tierra hará que aumente el número de pobres, cuanto las medidas que establece Platón en *Las leyes* al considerar que en la ciudad que se proyecta se fija una cantidad máxima de propiedad sin que de manera correlativa se regle el número máximo de hijos pues no se articulan disposiciones tendentes a conservar igual el número de habitantes. Sin embargo, no parece que tampoco aquí las críticas de Aristóteles a Platón estén justificadas, pues como antes intenté demostrar también en *Las leyes* se establecen esas medidas que el Estagirita hecha en falta. (Véanse estas ideas y críticas en Aristóteles: *Política*, 1265a-1265b 1266b, 1270a-1270b y 1276a).

generacional, ya que cuando se vaya terminando la vida, superados los setenta años, los hijos estarán en la edad de tener su propia descendencia; y, por otra, porque resulta necesario para evitar las consecuencias perjudiciales que en caso contrario se darían para la descendencia, advirtiéndolo, así, que, como sucede con los otros animales, los padres demasiado jóvenes producen hijos imperfectos, con preponderancia de hembras y de cuerpo pequeño.

Pero, junto a esos límites en la edad de los padres, señala también Aristóteles como es menester atender a otras cuestiones si se ha de conseguir las deseadas consecuencias eugenésicas. De esta manera, determina que las condiciones físicas que han de tener ambos progenitores, para que las hereden sus hijos, debe ser intermedia entre la de los atletas y las enfermizas; e incluso llega a indicar, junto a que los padres han de tener en cuenta los consejos de los médicos y los físicos, la época del año en que se habría de procrear: el invierno.

Por último, prescribe Aristóteles algunas soluciones más drásticas para que no se produzca el indeseado exceso de población, o para deshacerse de los niños en el caso en que no se hubiese conseguido evitar el nacimiento de hijos con malformaciones. Dispone, así, que no se deben criar hijos lisiados; y que si no se puede controlar la natalidad, también mediante prácticas abortivas, se abandone a los niños que supongan un exceso en el número de nacimientos previstos. A este respecto, señala también como límite para considerar la licitud del aborto, el que no se haya producido el nacimiento de los sentidos y de la vida; lo que supone un margen escaso para proteger la vida de los niños. Pues sólo permitiría considerar la ilicitud del infanticidio directo; pero, como ya se vio, el abandono de los niños suponía, la mayoría de las veces, un infanticidio indirecto (lo que, en todo caso, parece que se pretende, ya que el abandono de niños se señala como posible remedio en los excesos de población)²⁴³.

Nuevamente, pues, podemos apreciar claramente la absoluta desconsideración del posible interés del propio niño en cuanto tal; y el único interés *en* el niño a fin de conseguir satisfacer los intereses del futuro ciudadano, y, en último término, de la ciudad. Pues, en este sentido, al igual que en Platón, se propone un control de la “calidad” de la naturaleza del niño mediante el control sobre la unión de los que han de procrear, y un control sobre el número de niños que nazcan, legitimando las prácticas

²⁴² Véase así en Aristóteles: *Política*, 1326a.

abortivas; al igual que se propone el sacrificio de todos los que puedan ser considerados como sus propios intereses, cuando se establece la exclusión de su crianza simplemente por su lisiadura o el abandono sólo por suponer un exceso en los cálculos establecidos sobre el número de hijos previsto.

²⁴³ Véanse con referencia a todas estas medias eugenésicas y de control de la población en Aristóteles: *Política*, 1334b-1335b.

IV LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN

Como hemos podido observar en los apartados anteriores, es, precisamente respecto a la formación del pretendido ciudadano virtuoso, en torno a la que giran, en gran medida, las consideraciones más relevantes que, en relación con los niños, realizan los dos autores. Y, en este sentido, adquiere un carácter esencial la función que, en la consecución de dicho fin, tiene la educación de los niños. A la exposición de los planteamientos de Platón y Aristóteles a ese respecto dedicaré lo principal de este apartado. Pero, no obstante, creo que puede resultar conveniente realizar previamente un muy breve análisis de la educación en Atenas, a fin de aportar elementos que sirvan para aclarar una importante cuestión que, si bien hunden sus raíces mucho tiempo atrás, se han de seguir planteando ambos autores a la hora de determinar la formación del ciudadano: la consideración de si la *areté* (que entenderé aquí como “virtud”)²⁴⁴ es adquirible con la educación, o si es necesario, tener una adecuada naturaleza.

Y, directamente relacionado con esa cuestión, se habría de explicar el gran paso que supuso la evolución de un método educativo basado en las relaciones personales entre educador y educando, en el que la transmisión de conocimientos y valores iba necesariamente unida a una consideración de clase y a un afecto especial que tenía su reflejo en la práctica pederástica, a una educación superadora de los prejuicios aristocráticos, en la que las enseñanzas son impartidas en escuelas, por maestros, a todo aquel que esté dispuesto a ser educado.

También es cierto que un análisis de esa práctica pederástica podría acercarnos a otro tema de interés como es el conocimiento de las relaciones sexuales de los menores, más concretamente de los que acaban de llegar a la pubertad²⁴⁵, pero, en realidad,

²⁴⁴ De la complejidad de dar una adecuada definición de este término griego de tan gran relevancia, me excuso al dejar que sea la alta autoridad en esta materia Werner Jaeger quien lo haga: “El tema central de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra “virtud” en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 20 y 21).

²⁴⁵ Así, Marrou considera que “la edad teórica del *eromeneo* oscila entre los quince y los dieciocho años”. (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 47).

enfocar este tema desde ese punto de vista podría resultar engañoso²⁴⁶. Por otra parte, y a pesar de que en la época en que escriben nuestros autores ya la escuela cumplía su papel fundamental como lugar de enseñanza de los niños²⁴⁷; sin embargo, también continuaban siendo muy importantes las relaciones íntimas, incluidas las sexuales, entre el discípulo y el maestro, como práctica educativa²⁴⁸. En todo caso, su mayor auge se encuentra en las épocas anteriores, cuando más utilidad tenía y contaba con una mayor aprobación social. Así, aunque como con el resto de instituciones existían diferencias según la parte de la Hélade donde se ejerciese, sí parece que se puede afirmar su existencia desde la época arcaica, y su vinculación era, precisamente, con un proceso de iniciación del joven por parte de su amante al mundo adulto del que éste formaba parte; estando fundamentalmente unido, en un principio, a una transmisión de valores militares y morales. Habría, pues, que descartar que con ello se pretendiese simplemente la satisfacción de un mero deseo sexual; el sentimiento de amparo del joven por parte de su amante adulto, y la consideración general de práctica adecuada para la mejor educación del joven, así lo aconsejan²⁴⁹.

De este modo, lo que resulta interesante es la comprensión de las raíces ideológicas de las que se nutría esta institución, entendiéndose que la transmisión de valores de los que el joven era receptor sólo tendría sentido si la nobleza de su naturaleza le capacitaba para su asimilación. En otras palabras, tras esa práctica pederástica se encontraba un ideal educador: la transmisión de valores sólo se puede realizar de una naturaleza noble a otra igual, a través de una íntima relación entre el

²⁴⁶ En este sentido me parece acertada la orientación de Marrou que dedica el capítulo tercero de su ya citada *Historia de la educación en la antigüedad* a “la pederastia como educación”.

²⁴⁷ Como nos recuerda Marrou existen dos testimonios, uno de Herodoto y el otro de Pausanias, que vienen a situar la aparición de la escuela hacia principios del siglo V a.C.: “en Quíos, poco antes de la batalla de Iade, 496, al derrumbarse el techo de una escuela, sepultó a ciento diecinueve niños; en Astipalaia, año 492, el pugilista Cleomedes, en un acceso de locura, masacró a sesenta niños en una escuela”. (Recogido en Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 461).

²⁴⁸ Importancia que, según Marrou, vendría avalada por el amplio elenco de personalidades a que alcanzaba, incluidos Platón y Aristóteles, pese a que como después señalaré estos dos autores se mostraban críticos en sus obras con este tipo de prácticas. Así, señala Marrou: “Entre los filósofos bastará evocar el recuerdo de Sócrates, que atraía hacia sí y retenía a la flor y nata de la dorada juventud de Atenas por medio del “atractivo” de la pasión amorosa, situándose como experto en las cosas de Eros. Y no era el suyo un ejemplo aislado: Platón fue el amante, y no solamente “platónico” según parece, de Alexis o de Dión; la sucesión de los escolarcas de su Academia se realizó de amantes a amados a lo largo de tres generaciones, pues Xenócrates lo fue de Polemón, Polemón de Crates, como Crantor lo fue de Arcesilao. Y esto no ocurría solamente entre los platónicos, ya que Aristóteles fue el amante de su discípulo Hermeas, tirano de Atarneia, a quien habría de inmortalizar en un himno célebre; ni tampoco exclusivamente entre los filósofos, ya que relaciones análogas unían a los poetas, artistas y sabios...”. (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., págs. 54 y 55).

transmisor y el receptor, es decir, entre el iniciador y el iniciado, entre el adulto y el joven²⁵⁰. Frente a ese ideal educador, surgiría uno de raíz más popular, que sería el que, finalmente, terminaría por imponerse. Según los presupuestos del nuevo ideal educador se supone que la transmisión de valores puede realizarse a todo aquél que esté dispuesto a recibirlos, existiendo siempre la posibilidad de enseñarlos.

El cambio es radical, aunque, como antes he apuntado, no se produce de forma drástica. Los ideales aristocráticos de la enseñanza pervivirán durante mucho tiempo. Y a ellos responde la perdurable concepción del necesario mantenimiento de una estrecha relación entre maestro y discípulo. Pero dos señales indican claramente el avance sin retorno de una concepción a otra, en el que destaca la labor de la escuela sofista²⁵¹: uno será el pago de los servicios del educador, con la inevitable quiebra de la relación entre el enseñante y el educando; y el otro, de mayor trascendencia, será la creación de

²⁴⁹ Véase en este sentido en Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., págs. 47 y ss.

²⁵⁰ Las palabras de Jaeger sobre el ideal educador que para la nobleza aristocrática existía tras estas prácticas resultan lo suficientemente elocuentes como para justificar una amplia transcripción; y, así, señala: "Es preciso no olvidar que el *eros* del hombre hacia los jóvenes o los muchachos es un elemento esencial histórico en la constitución de la primitiva sociedad aristocrática, inseparablemente vinculado a sus ideales morales y a su rango. Se ha hablado del amor dórico hacia los muchachos. La atribución se halla perfectamente justificada, pues aquella práctica ha sido siempre más o menos ajena al sentimiento popular de los jonios y de los áticos, como lo revela ante todo la comedia. La formas de vida de las clases superiores se transmiten naturalmente a la burguesía acaudalada. Así también el *παιδιχοῦ ἔρωζ*. Pero los poetas y los legisladores atenienses que lo mencionan y lo elogian son principalmente nobles, desde Solón, en cuyos poemas de amor de los muchachos aparece al lado del de las mujeres y de los deportes nobles como los más altos bienes de la vida, hasta Platón. La nobleza helénica se halla siempre profundamente influida por los dorios. Ya en la Grecia misma y en los tiempos clásicos, este *eros*, a pesar de su amplia difusión, fue objeto de las más distinguidas apreciaciones. Ello se explica por su dependencia de determinadas condiciones sociales e históricas. Desde este punto de vista es fácil comprender que en amplios círculos de la vida griega esta forma de la erótica fuera considerada como una degradación, y en otras capas sociales obtuviera un amplio desarrollo y estuviera vinculada a las más altas concepciones sobre la perfección y la nobleza humana. (...) El estado espartano, con plena conciencia, consideró al *eros* como un importante factor de su *αγωγή*. Y la relación del amante con el amado podía ser comparada con la autoridad educadora de los padres hacia los hijos. Es más, en la edad en que el joven empieza a liberarse de la tradición y la autoridad familiar y llega a la madurez viril, la superaba incluso en muchos aspectos. Nadie puede dudar de las numerosas afirmaciones de esta fuerza educadora, cuya historia llega a su culminación en el *Simposio* de Platón". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 188-189).

²⁵¹ Aunque hay que tener presente las distintas influencias que siempre se producen en todo progreso y que éste no puede seguir una fija línea evolutiva, sí creo interesante destacar la importancia de esta escuela del pensamiento. En este sentido son relevantes las afirmaciones de Marrou al señalar que los sofistas "no abrieron escuelas, en el sentido institucional de la palabra; su método, aún cercano al antiguo, puede definirse como un preceptorado colectivo. Agrupan a su alrededor a los jóvenes que les eran confiados y asumían toda su formación; ésta demandaba, según se conjetura, tres o cuatro años. Este servicio se abonaba de golpe: Protágoras, por ejemplo, exigía la considerable suma de mil dracmas (el dracma, aproximadamente un franco oro, representaba el jornal de un obrero cualificado). Su ejemplo servirá largo tiempo de modelo, pero los precios bajarán rápidamente (...) Protágoras fue el primero en ofrecer un tipo de enseñanza remunerada". (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 74).

escuelas como centros donde se produzca la transmisión del saber, de los conocimientos y los valores a un elevado número de jóvenes.

La profundidad de este cambio va, pues, mucho más allá de la simple cuestión sexual. Implica la innovación en determinar la posibilidad de transmitir los conocimientos, los valores, no como simples datos informativos, sino, siendo algo de mucho mayor alcance, como saberes formativos de la naturaleza del joven²⁵². Es decir, significa un cambio en la respuesta dada a la cuestión, que antes señalaba, tantas veces planteada en la antigua Grecia; el paso de la concepción, defendida desde posiciones aristocráticas, de que la *areté* sólo era susceptible de ser poseída por la nobleza de sangre, y, la defendida desde posiciones más populares y racionalistas, que sí percibía su posible enseñanza²⁵³.

De este modo parece razonable pensar que la remoción de los substratos ideológicos de la práctica de la pederastia fuese acompañada de una transformación en su aceptación como práctica social. Así, se observa que junto a la permanencia en los pensamientos de Platón y Aristóteles de las concepciones tradicionales de la cultura helénica²⁵⁴, es necesario apreciar cómo ambos autores realizan tanto el imprescindible

²⁵² En un sentido análogo entiende Marrou que “el vínculo amoroso va acompañado, pues, de una labor informativa por un lado, de una tarea de maduración por otro, matizada allí de condescendencia paterna, aquí de docilidad y veneración; y se ejerce libremente, y de manera cotidiana, el contacto y el ejemplo, la conversación, la vida común, la iniciación progresiva del más joven en las actividades sociales del mayor: el club, la gimnasia, el banquete”. (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 52).

²⁵³ La evolución que al respecto se siguió en el pensamiento griego está extensamente explicada en la obra ya citada de Jaeger: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, a él me remito para su estudio en profundidad.

²⁵⁴ Nuevamente es Jaeger el que nos advierte que “el pensamiento ético de Platón y Aristóteles se funda en muchos puntos, en la ética aristocrática de la Grecia arcaica. (...) El pensamiento del siglo IV es naturalmente más diferenciado que el de los tiempos homéricos y no podemos esperar hallar sus ideas ni aun sus equivalentes precisos en Homero ni en la epopeya. Pero Aristóteles, como los griegos de todos los tiempos, tiene con frecuencia los ojos fijos en Homero y desarrolla sus conceptos de acuerdo con su modelo”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 27).

Para Jaeger existe en consecuencia una continuación de principios claramente aristocráticos en la obra de los dos filósofos. En la de Aristóteles: “el pensamiento ético de los grandes filósofos atenienses permanece fiel a su origen aristocrático al reconocer que la *areté* sólo puede hallar su verdadera perfección en las almas selectas. El reconocimiento de la grandeza del alma como la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en Aristóteles, así como en Homero, en la dignidad de la *areté*”. Y en Platón: “el desarrollo de las formas espirituales de la educación noble, reflejada en Homero, hasta la filosofía de Platón, a través de Píndaro, es absolutamente orgánica, permanente y necesaria. No es una “evolución” en el sentido seminaturalista que acostumbra emplear la investigación histórica, sino un desarrollo esencial de una forma originaria del espíritu griego, que permanece idéntico a sí mismo, en su estructura fundamental, a través de todas las fases de su historia”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 27 y 47).

acercamiento al entendimiento de la posible enseñanza de los valores formativos²⁵⁵, cuanto el alejamiento de la aceptación acrítica de la práctica pederástica²⁵⁶. Suponiendo,

²⁵⁵ En este sentido, señala Jaeger respecto a Aristóteles: “Pero, entonces, ¿es posible enseñar la *areté*? Esta pregunta fundamental se halla al principio de toda ética y de toda educación. Hesíodo la suscita, apenas pronunciada la palabra *areté*. “Ciertamente, es el mejor de los hombres aquel que todo lo considera, y examina qué cosa será en último término lo justo. Bueno es también el que sabe seguir lo que otro rectamente le enseña. Sólo es inútil aquel que ni conoce por sí mismo ni toma en su corazón la doctrina de otro”. Estas palabras se hallan, no sin fundamento, entre la enunciación del fin -la *areté*- y el comienzo de los preceptos particulares que se vinculan inmediatamente a él. (...) Estos versos han valido en la ética filosófica posterior como el primer fundamento de toda doctrina ética y pedagógica. Aristóteles los acepta en su plenitud en la *Ética nicomaquea* en su consideración introductoria sobre el punto de vista adecuado (*αφ᾽ ἧς*) de la enseñanza ética”.

Y respecto a Platón: “Píndaro y Platón no compartieron jamás las ilusiones democráticas de la educación de las masas por la ilustración. (...) Pero es preciso, al mismo tiempo, recordar que estos mismos nobles de espíritu, a pesar de su punto de partida, fueron los creadores de la más alta y consciente educación humana. Precisamente en esta íntima antinomia entre la severa duda sobre la posibilidad de la educación y la voluntad inquebrantable de realizarla, reside la grandeza y la fecundidad del espíritu griego”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 79 y 281).

Por su parte, Joseph Moreau expone como a este respecto son compatibles los planteamientos de Platón, afirmándose tanto la posibilidad de la enseñanza de la virtud cuanto la negación de la posibilidad de su enseñanza a todos los hombres, a los que convendría otro tipo de educación: “...la educación moral halla en la reflexión acerca de las condiciones de la objetividad, en la exigencia de autonomía espiritual, su fundamento genuino; la virtud puede ser enseñada, porque se reduce a una ciencia; la moralidad descansa en un conocimiento objetivo de los valores. Sin embargo, la educación tradicional, para la cual la virtud es independiente del saber, y de la que Protágoras se proclama continuador, tampoco es repudiada por Platón; reformada y dirigida, desempeña un papel indispensable en la formación moral del hombre. Y es que la ciencia del Bien, aunque constituya un conocimiento objetivo, no es, sin embargo, accesible a todos: indudablemente puede ser enseñada, pero no mediante una exposición pública; no podría, como hemos visto, verse en fórmulas transmisibles; debe ser adquirida por la reflexión de cada individuo; coincide con la autonomía racional. Es el término supremo de una educación que tiende al descubrimiento de la interioridad, pero que no todas las personas son capaces de seguir. Los que no pueden elevarse al conocimiento del Bien, a la autonomía moral, necesitan una educación que les procure, a falta del saber, de la convicción racional, una persuasión equivalente, una opinión verdadera”. (En Moreau, Joseph: “Platón y la educación”, en Château, Jean (dir): *Los grandes pedagogos: Platón, Vives, Comenio, Locke,...*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, págs. 28-29).

²⁵⁶ Entiendo que en el pensamiento de Platón se puede encontrar un posicionamiento en contra de esa costumbre, si atendemos al fin de la consecución de la persona virtuosa. Platón se manifiesta en contra de toda práctica sexual que no estuviese encaminada a la procreación dentro del matrimonio; y por eso rechaza el adulterio, pero, también, cualquier relación sexual entre varones. De esta manera, Platón concibe a las relaciones homosexuales como fruto de la intemperancia; y, en este sentido, constitutivas de un hábito perjudicial que debe ser evitado.

Sin embargo, para algunos autores, como Moreau, Platón aceptaría esta tradicional práctica educativa, pues “el simbolismo del Amor permite aún a Platón interpretar y acoger en su perspectiva pedagógica, liberándola de su carácter sospechoso, una determinada especie de relaciones entre maestro y discípulo que parece haber sido usual en la educación tradicional, que tenía carácter de iniciación. Pero, según el discípulo y exégeta de Sócrates, es una fecundidad espiritual la que lleva a los jóvenes hacia el amante educador; lo que los atrae es la belleza de un alma bien dotada, más que la de un cuerpo bien constituido; no busca un comercio carnal, sino una efusión y una comunión de pensamiento; lo que engendra son frutos de sabiduría y de virtud que alimentados en el alma de los discípulos, se propagarán a lo largo de una posteridad más vasta que la de la carne (*Banquete*, 208a-209e)”.

No obstante, entiendo que los pasajes del *Banquete* de Platón en que Moreau se basa para hacer esas afirmaciones sólo adquieren pleno sentido si se complementan con otros de *Las leyes*; de los que precisamente se podría inferir una crítica a la práctica pederástica. Así, del discernimiento que realiza entre tres clases posibles de amistad, que con la vehemencia se convierten en amor, según se dé entre iguales, entre contrarios, o una mezcla de ambos; siendo el primero de éstos amores, en el que las relaciones sexuales quedarían excluidas, el primero también en excelencia, el único en que se tiene por

en cambio, un desarrollo de la institución de la escuela²⁵⁷; acorde con los planteamientos que abogaban por la superación de los estrechos límites impuestos por las concepciones aristocráticas y más proclives a una extensión de la educación a las otras clases ciudadanas²⁵⁸.

La existencia de estas escuelas²⁵⁹ permitiría garantizar una mayor divulgación entre los ciudadanos de la educación. Sin embargo, en realidad, con su constitución se quedaba lejos de asegurar una universalización de la cultura. Parece claro que a todo ciudadano se le presuponían unos conocimientos básicos, como podía ser el saber leer y escribir, pero su aprendizaje podía muy bien realizarse en el ámbito familiar; siendo conocimientos más profundos, que tradicionalmente versarían sobre gramática,

objeto a la virtud, y, consiguientemente, el único que debe aceptarse. (Véanse estas ideas en Platón: *La república*, 403b; y en Platón: *Las leyes*, 636c, 838e-839a, 841d; y en 836b-837d; y la cita de Moreau en Moreau, Joseph: "Platón y la educación", cit., pág. 33).

En cuanto a Aristóteles, podría apuntarse una posible crítica a la pederastia haciendo una interpretación en ese sentido de un pasaje en el que el Estagirita no trata directamente del asunto. Así, cabe entender de sus planteamientos que si entre los que tienen relaciones homosexuales por hábitos contraídos se encuentran los que desde niños han sido víctimas de la lujuria, y la consecuencia que de ello se deriva es la formación de un carácter con una disposición morbosa, entonces existe, al menos un riesgo cierto, y puede que inevitable, de que en las relaciones pederásticas se produjesen los efectos contrarios a aquellos con los que esta práctica se justificaba. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1148b28-34).

²⁵⁷ Esta vinculación en la evolución de la práctica pederástica por un lado y el desarrollo de las escuelas por otro encuentra también su conformación en la protección de los niños en las escuelas de posibles pederastas. En este sentido Lacéy nos recuerda que "boys still at school were protected against sexual assaults by a law (said to go as far back as Dracon and Solon), and we hear of strict regulations about schools with this in mind; schoolboy always had a *paidagogos* escorting them; in art the *paidagogos* is always depicted as carrying a long and heavy stick; what was this for if not to protect their charges?". (En Lacéy, W. K.: *The family in classical Greece*, cit., págs. 157-158).

También Aristófanes parece incidir en un pasaje de *Las Nubes* en la inconveniencia de los educandos de realizar acciones que pudiesen atraer a sus posibles amantes: "cuando los muchachos se sentaban en casa del profesor de gimnasia, tenían que taparse con los muslos para que no enseñaran a los de fuera nada cruel. Después, al levantarse, tenían que borrar sus huellas, y ocuparse de no dejar a sus amantes la impronta de su hombría. Ningún chico podía untarse entonces aceite por debajo del ombligo, así que florecía sobre sus partes íntimas un tenue vello cubierto de rocío, como en los membrillos; ni podía, al caminar, poner una voz aterciopelada a su amante y hacerle guiños para ofrecerse a sí mismos". (En Aristófanes: *Las Nubes*, 970-980. Cito por la edición con Introducción, traducción y notas de Elsa García Novo, col. El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1994).

²⁵⁸ En este momento creo que puede resultar de interés una referencia a la labor que a principios del siglo VI realizó Safo en la isla de Lesbos, pues la misma nos puede dar una visión de los inconvenientes que pueden derivar al intentar marcar un determinado proceso evolutivo.

Así, en el anterior análisis distinguía la práctica pederástica básicamente como una relación educativa entre un hombre maduro y un joven siendo ahora el estudio a realizar sobre la escuela como centro en el que ya no existe esa relación íntima y sexual entre el educador y los varios jóvenes a los que forma. Sin embargo, si enfocamos nuestra atención a Safo y a su comunidad vemos como los anteriores esquemas no pueden ser entendidos de forma rígida, ya que en ella observamos como la poetisa educa a un grupo de muchachas jóvenes a las que también se siente vinculada por relaciones amorosas.

²⁵⁹ A las referencias en Herodoto y Plutarco, a que antes me he referido, Golden añade también evidencias arqueológicas como es la existencia de vasos áticos con escenas de escuelas que dan testimonio de las mismas en el siglo Va. C. (Véase así en Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 62). También Marrou, con base en un pasaje de Plutarco, afirma con convicción que en Atenas

gimnástica, música y dibujo, los que se enseñarían en la escuela²⁶⁰. En todo caso, en cuanto al objetivo buscado con las enseñanzas que se impartían, se puede entender que la pretensión última era conseguir una formación completa del ciudadano. Para ello, además de las enseñanzas útiles para la vida cotidiana, y para un mejor ejercicio de sus profesiones, se entendió la necesidad de atender tanto a la formación física cuanto a una instrucción adecuada de la inteligencia; para poder ser capaces de acceder a conocimientos superiores, de disfrutar de la belleza, de realizar un correcto uso del ocio, de, finalmente, poder vivir una vida feliz y dichosa²⁶¹.

Ahora bien, lo que no puede también presuponerse es que todo ciudadano pudiese mandar a sus hijos a las escuelas a adquirir dicha formación. Más bien, si tenemos en cuenta que la asistencia a las escuelas no era obligatoria; que no estaban organizadas por el Estado, aunque sí las regulase, sino que eran instituciones

“puede darse por cierta la existencia de una enseñanza primaria desde la época de las guerras médicas en adelante”. (En Marrou, Henry-Irenee: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., pág. 67).

²⁶⁰ Aristóteles así lo señala, añadiendo, además, cuál ha de ser el fin a conseguir con estos conocimientos. “Son cuatro las disciplinas que generalmente se suelen enseñar en la educación: la de leer y escribir, la gimnástica, la música y, en cuarto lugar, algunas veces el dibujo. El arte de leer y escribir y el dibujo por se útiles para la vida y por sus múltiples aplicaciones; la gimnástica porque contribuye a desarrollar la hombría; en cuanto a la música (...) los que desde un principio la introdujeron en la educación lo hicieron porque, como muchas veces se ha dicho, la naturaleza misma busca no sólo el trabajar correctamente, sino también la capacidad de gozar bien del ocio. Este es, por repetirlo una vez más el fundamento de todo. (...) el disponer de ocio parece ser la base misma del placer, de la felicidad y la vida dichosa”. (En Aristóteles: *Política*, 1337b y 1338a).

²⁶¹ Véase al respecto en el capítulo III del libro octavo de la *Política* de Aristóteles, aunque hay que advertir que estos fines los marca Aristóteles dentro de su estudio de la ciudad ideal.

Golden resalta la importancia que tenía la transmisión de valores militares a través de la educación: “the stress on discipline and punishment reflects the goal of Athenian schooling to produce citizens with the hoplite virtues of courage and self-control rather than to teach skills”. (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 64).

Sin embargo, creo que la autorizada opinión de Marrou permite entender la importante evolución seguida en la educación ateniense. Para el autor francés ya la educación tradicional abandona el carácter militar y opta por el desarrollo de otros valores más acordes con el status de ciudadano: “es en Atenas, en efecto, en una fecha por desgracia difícil de precisar (en algún momento del siglo VI), cuando la educación dejó de ser esencialmente militar (...) la pedagogía ateniense, que servirá de modelo y de inspiración a toda la Grecia clásica, se orienta en un sentido muy distinto al de la nueva Esparta. En Atenas no se trata de ver en el niño y en el adolescente, por encima de todo, a un futuro hoplita ¡ni de exigirle trece años de alistamiento y de disciplina militar! La preparación militar juega en esta “educación antigua” un papel tan secundario que al historiador, desprovisto de testimonios, le es lícito el derecho hasta de dudar de su existencia”. (En Marrou, Henry-Irenee: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., págs. 58 y 59).

En todo caso, es interesante observar como la evolución en los valores de la sociedad ateniense tendría su respuesta también en la importancia que se otorgaba a las distintas disciplinas en que veíamos que se dividía la educación. Así, señala Marrou que si bien la antigua educación ateniense era “más artística que literaria y más deportiva que intelectual”; sin embargo, desde los sofistas hay que entender que “la educación griega se torna predominantemente cerebral: ya no pone el acento en el aspecto deportivo. (...) Este cambio en los valores educativos resulta tanto más acusado en cuanto que la evolución de la enseñanza intelectual en el sentido de un tecnicismo creciente, se superpuso a otra

privadas²⁶²; y que, como señalé antes, los niños con cierta frecuencia tenían que trabajar, sobre todo en labores del campo, para ayudar a sus familias; podremos concluir que algunas familias habrían de renunciar a mandar a sus hijos a las escuelas²⁶³. O, en todo caso, ya que la enseñanza se resolvía mediante acuerdos privados con los maestros, sería consecuente entender que la educación que cada niño recibiría se habría de adaptar al nivel económico de su familia. Además, es necesario tener presente la exclusión que también en esta materia era objeto la población femenina, siendo norma general la omisión de una enseñanza escolar para las niñas²⁶⁴. No obstante, aun siendo conscientes de todos esos límites, creo que es necesario no olvidar la trascendencia del avance que supuso esta extensión de la educación.

1. La formación del ciudadano a través de la educación en los planteamientos de Platón.

En los otros apartados me he referido al fin primordial que Platón se propone conseguir, tanto en *La república* cuanto en *Las leyes*, como la construcción de las ciudades más perfectas posibles en cuanto a virtud y justicia. E indicaba como ese fin iba necesariamente unido a la consecución de la participación de los ciudadanos, en la misma medida, de la virtud. La cuestión que ahora se plantea es, pues, saber cómo pueden esos ciudadanos conseguir esa pretendida participación en la virtud. Con ese objetivo trataré de mostrar, en el presente subapartado, como para Platón la educación realizada desde la niñez es el único método válido para conseguir formar a los ciudadanos; que esta formación ha de estar guiada para la consecución de la virtud antes que a cualquier otro fin, siendo para ello necesario la interiorización de los valores

evolución análoga del deporte atlético". (En Marrou, Henry-Irene: *Historia de la educación en la antigüedad*, cit., págs. 67 y 86).

²⁶² Véase en este sentido Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 62.

²⁶³ A pesar de lo cuál lo cierto es que este tipo de enseñanza gozó rápidamente de una amplia aceptación en la sociedad ateniense. Así, por ejemplo, de la obra de Aristófanes se puede deducir la temprana asistencia de numerosos niños a las escuelas, pues señala como ya respecto a la educación de la generación que luchó en Maratón (490 a. C.) "los muchachos del mismo barrio, para ir a casa del citarista, tenían que andar por las calles en grupo y con orden". (En Aristófanes: *Las Nubes*, cit., 965).

²⁶⁴ En este sentido advierte Golden: "nor is it likely that they attended school outside the home. It is true that at least some Athenian women were functionally literate, and vases do show girls taking instruction in dancing and in *mousike*, playing flute, cithara, or lyre. But lessons might well have been taken at home". (En Golden, Mark: *Children and Childhood in Classical Athens*, cit., pág. 73).

adecuados; y, en último término, comprobar como sólo con una adecuada combinación de naturaleza y educación se puede configurar al ciudadano virtuoso²⁶⁵.

En el pensamiento de Platón se manifiesta evidente la conexión entre la educación de los ciudadanos y el destino que ha de tener la ciudad²⁶⁶. Siendo necesario, para poder realizar la adecuada educación, atender no sólo a su contenido o a la forma en que ha de realizarse, sino también al momento en que se ha de empezar. Las características que ya hemos visto que Platón distinguía en el niño propician que su carácter todavía pueda ser formado y, en alguna medida, modificado por la educación²⁶⁷. Observándose también, de manera paralela, la posibilidad de conformar los cuerpos con mayores perfecciones²⁶⁸. Por ello, lo más acertado sería empezar lo antes posible, desde la primera infancia; apuntando, incluso, la conveniencia, a la que volveré a referirme, de trabajar con el feto. Pues sólo se podrá llegar a ser un experto en cualquier materia, o asimilar cualquier valor, si se practica o se instruye en ellos a la persona desde la niñez; ya sea en la medicina, en cualquier arte, en la comprensión de lo bello, en la interiorización del debido respeto a los padres, en la consecución de la virtud o, incluso, en un simple juego²⁶⁹. Pero esas mismas características le hacían también vulnerable al

²⁶⁵ El carácter esencial de la educación es resaltado por Jaeger, quien señala como el modelo de ciudad ideal que se plantea en *La república* descansa finalmente en la educación. Así: "...una buena educación, condición en la que se basa su estado. Con tal de que se cumpla fielmente, este requisito hará surgir dentro de ese tipo de comunidad hombres excelentes, los cuales, a su vez, abrazarán con entusiasmo la misma educación, remontándose así sobre sus antecesores". O: "...hemos llegado a la conclusión de que toda la estructura del estado descansa sobre la verdadera educación o, mejor dicho, se identifica con ella. De ser cierta esta conclusión, resultaría que al alcanzar la meta de la verdadera educación habremos realizado también la verdadera justicia...". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 632 y 634).

²⁶⁶ Véase en este sentido en Platón: *Las leyes*, 813c-d.

También Brenda Cohen subraya explícitamente, al tratar la educación de *La república*, que la pretensión de Platón de formar un tipo de ciudadano ideal a través de la educación: "a Platón le interesa la educación no sólo para evitar la conducta antisocial, sino para alcanzar un determinado estereotipo ideal; pero en este respecto sus recomendaciones dejarán de ser compartidas por muchos de los pensadores liberales, para quienes la educación tiene por objeto preparar intelectualmente a los alumnos para que puedan realizar su propia elección respecto a la clase de vida que desean llevar y al tipo de valores que consideran dignos de cultivar [aunque, en todo caso, lo acertado o desacertado de esta afirmación sobre "la educación liberal", será tratado en otros capítulos de esta investigación]". (En Cohen, Brenda: *Introducción al pensamiento educativo: Platón, Rousseau, Froebel, Dewey*, col. ciencias de la educación, Publicaciones Cultural, México, 1976, pág. 31).

²⁶⁷ Véase así en Platón: *La república*, 377a-b, 395d, y en Platón: *Las leyes*, 747b, 765e.

²⁶⁸ En Platón: *Las leyes*, 788c-d.

²⁶⁹ Véase en Platón: *La república*, 374c-d, 395c, 401b-d, 463d, 558b, 582b; y en Platón: *Las leyes*, 643b, 765e, 942a-d.

Es interesante a este respecto comprobar la atención que se ha de prestar a cuales son las enseñanzas y prácticas que se han de adquirir desde la niñez. Y, así si bien en el caso del médico señala Platón la necesidad de que desde niño se esté en contacto con enfermos, e incluso que ellos mismos sean enfermizos, para ser buen médicos; sin embargo, en el caso de los jueces la formación desde niños debería tener más que ver con la imitación de lo bello, es decir que desde niño no se ha de estar en contacto con la



niño a una posible deformación por la mala educación²⁷⁰. Por ello se hace necesario determinar cuál ha de ser el contenido que se le dé a la educación, y cómo se ha de producir ésta.

Para saber cuál ha de ser ese contenido, lo primero que habría que hacer es concretar lo que ha de entenderse por educación conforme al pensamiento de Platón. Y, en este sentido, aventuraría la siguiente definición: la educación ha de ser aquella adquisición, asimilación, e interiorización, no sólo de conocimientos teóricos, sino también de los adecuados hábitos y costumbres, que permitan conseguir que la naturaleza de la persona participe, al máximo de sus posibilidades, de la virtud²⁷¹. Es decir, que si bien para Platón la educación ha de conseguir otros objetivos, como son la formación de un cuerpo bello y dotado de perfección, la adquisición de los conocimientos teóricos y prácticos suficientes para poder desarrollar lo mejor posible la función encomendada en la sociedad, y la obtención de una vida dichosa; entiendo que estos no pueden ocupar más que un lugar secundario ante el objetivo principal de la consecución de la virtud²⁷². Es más, para Platón, realmente no se puede conseguir ninguno de los otros objetivos si no se alcanza la virtud. Sólo el ciudadano virtuoso conseguirá el desarrollo proporcionado, que es el más perfecto, de su cuerpo, así como

maldad, porque sino se convertiría en malvado, sino con la bondad, y que sólo se conozca la injusticia a una edad muy avanzada e incluso lo haga de forma indirecta. (Véase así en Platón: *La república*, 408d-409c).

²⁷⁰ Así en Platón: *Las leyes*, 766a. Estando la misma idea en otros pasajes, como cuando estudia en *La república* el proceso degenerativo de los sistemas políticos y los caracteres de sus ciudadanos (así puede verse en Platón: *La república*, 552e, 554b-c y 560b-c), o en *Las leyes* el ejemplo de los hijos de Ciro y Darío con las nefastas consecuencias que trajo para los educandos un tipo de mala educación (véase en Platón: *Las leyes*, 694a-696a).

²⁷¹ Resulta de interés transcribir la exposición que en un pasaje realiza Platón sobre lo que es la educación para él, así señala Platón: "...llamo educación a la virtud que se da primeramente en los niños: cuando el placer y el amor, el dolor y el odio se producen rectamente en sus almas sin que puedan aún razonar sobre ellos, y cuando, alcanzando ya a razonar, todo eso se armoniza con su raciocinio en reconocer la rectitud de las costumbres creadas por el hábito conveniente, esa armonía es la virtud completa. En cambio, la parte de ésta rectamente ejercitada en lo que toca a los placeres y a los dolores, de modo que desde el principio hasta el fin odian lo que deben odiar y aman lo que deben amar, es lo que, separado por el concepto, designaríamos en mi opinión rectamente dándole el nombre de educación (...) Bien, pues; de esa recta crianza de placeres y dolores que constituye la educación...". (En Platón: *Las leyes*, 653b-c).

Pero creo que, en todo caso, para tener una comprensión correcta de tan complejo concepto es menester complementar esta afirmación con lo manifestado en otros pasajes. Y, en este sentido, es muy significativo el siguiente: "que no quede sin definir lo que entendemos por educación (...) la de los que piensan en la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia. Definiendo nuestro argumento esta crianza, sólo a ella, según creo, consentiría en llamar educación". (En Platón: *Las leyes*, 643d-644a).

²⁷² Véase en este sentido en Platón: *Las leyes*, 643d-644a.

sólo él logrará tener el auténtico conocimiento sobre las cosas y vivir la vida más dichosa²⁷³.

Pero la respuesta a la cuestión de cuál ha de ser el contenido de esa educación para la consecución del ciudadano virtuoso quedaría incompleta si no expusiese, aunque sea brevemente, cuál es para Platón el contenido que habría que tener ese programa educativo. La exposición de dicho programa educativo en la obra de Platón se realiza de forma compleja y diversificada; habla de él en diferentes pasajes, siendo en ocasiones concreto, pero también ambiguo y vago en otras. No obstante, existen concepciones sobre la educación que se mantienen constantes y que facilitan su comprensión.

En el programa se mantienen materias que forman parte del esquema tradicional, como la gimnástica y la música, pero los contenidos y la importancia de cada parte es diferente²⁷⁴. En la educación musical Platón va a distinguir lo que es la enseñanza a través de narraciones, el canto y la melodía, siendo necesario educar en las letras, la armonía y el ritmo. Y dentro de las narraciones distingue Platón entre las ficticias y las verdaderas, y aunque ambas son necesarias, sobre ellas, y especialmente sobre las ficticias, se debe hacer un control riguroso que impida que los niños puedan asimilar otros valores diferentes de los que la sociedad, a través de sus gobernadores y legisladores, consideren adecuados. Esto le llevará a Platón a excluir de la enseñanza muchos de los textos con que tradicionalmente se venía educando a los niños atenienses, criticando así hasta a los grandes poetas como Homero y Hesíodo²⁷⁵. Sólo se han de mantener los textos conformes con los valores que se han de interiorizar, y es en este sentido que se entiende que señale en *Las leyes* como texto adecuado para la enseñanza

²⁷³ Véanse estas ideas en Platón: *La república*, 403d, 580c y 588a (si bien estos dos últimos sólo son dos pasajes de la larga exposición de Platón para demostrar, con diferentes argumentos, que el hombre más justo, que también será el más virtuoso, aventaja en gran medida al injusto en cuanto a placer); y en Platón: *Las leyes*, 641b-c, 654c-d, 663a-b, 664b-c, 689a-d y 728d-e.

²⁷⁴ En Platón: *La república*, 376e.

Así, si para Platón la educación ha de estar dirigida a conseguir la virtud; toda ella deberá de pretender la mejora del alma. Con esta idea supera el tradicional emparejamiento entre la música y el alma, y la gimnástica y el cuerpo. Y, a la vez, siendo las dos necesarias, porque sin una educación musical se volvería la persona demasiado feroz y sin la gimnástica se haría demasiado blando; sin embargo, sí que considera que se le ha de dar una preponderancia a los estudios enmarcados dentro de la música. (Véase en Platón: *La república*, 401d, 410b-d, 411e-412a).

También, en este sentido, es significativo del paso que supone la concepción de Platón a una educación predominantemente intelectual el siguiente pasaje: "Mi opinión acerca de la gimnástica es la siguiente; pero considera tú también el asunto. Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes". (En Platón: *La república*, 403d).

²⁷⁵ En Platón: *La república*, 376e-377d; y en Platón: *Las leyes*, 801c-d, 810e-811b.

las propias leyes que se prescriben²⁷⁶. En todo caso, señala Platón que con la enseñanza en las letras todo ciudadano ha de saber leer y escribir, siendo su perfeccionamiento dependiente de las aptitudes del educando²⁷⁷.

En cuanto al resto de las enseñanzas incluidas dentro de la música es interesante tener presente que también en ellas observa Platón una gran capacidad en la transmisión de valores a los niños, aunque ésta pueda aparecer de forma más encubierta. Y, así, incluso un cambio en los modos musicales será causa de un cambio en las leyes, por lo que se hace necesario extremar la precaución respecto a los ritmos, armonías y letras²⁷⁸. Conforme con estas ideas señala Platón que el maestro de música ha de usar el influjo de sus enseñanzas, en las que se ha de incluir el conocimiento de los apropiados instrumentos musicales, para que el educando se vea dirigido a la consecución de la virtud, pero no tiene que acometerse un estudio profundo y complejo de la música²⁷⁹.

Relacionado con la gimnástica estaría todo aquello que atañe al cuidado del cuerpo y, no obstante su carácter secundario respecto a la música, forma parte esencial de la formación del ciudadano. Sin una adecuada educación gimnástica no sólo se dejaría indefensa a la ciudad sin los adecuados soldados, sino que tampoco sería posible que cada persona alcanzase la virtud. Por todo esto también ha de ser muy cuidadoso el legislador al regular las enseñanzas vinculadas con la gimnástica; y, en este sentido Platón entiende que son dos las enseñanzas en que se divide la educación gimnástica: la danza y la lucha²⁸⁰. Dentro de la danza, Platón diferencia, a su vez, entre la que estaría encaminada a la consecución de la técnica propia de los bailes y la que concierne a los ejercicios que buscan la agilidad, salud y belleza del cuerpo²⁸¹. E incluso dentro de la primera distingue diferentes tipos de danzas, que no podrán ser todas enseñables a los ciudadanos, sino que habrá que poner atención a lo que se imita con la danza y a las consecuencias que derivan de su aprendizaje para el carácter del educando²⁸². En

²⁷⁶ Véase en Platón: *La república*, 378c-e; y en Platón: *Las leyes*, 811c-e.

²⁷⁷ En Platón: *Las leyes*, 810b.

²⁷⁸ Véase en Platón: *La república*, 424c-425a; y en Platón: *Las leyes*, 802a-d.

El niño, además, participaría en uno de los tres coros que se formarían en la ciudad proyectada en *Las leyes*. Y, por tanto, en su preparación los gobernantes habrían de prestar una particular atención para que su alma infantil sólo pudiese recibir las influencias adecuadas. (Véase en Platón: *Las leyes*, 664b-c).

²⁷⁹ Véase en Platón: *Las leyes*, 812be.

²⁸⁰ Véase en Platón: *Las leyes*, 795d.

²⁸¹ En Platón: *Las leyes*, 795e y 813b.

²⁸² Véase en Platón: *Las leyes*, 814d-816e.

relación con la lucha Platón establece que se ha de rechazar aquella enseñanza que no esté encaminada a la preparación para la guerra²⁸³.

En todo caso, la novedad más importante en el programa educativo de Platón va a ser la incorporación de una nueva materia que en un momento denomina “número y cálculo” aunque dentro de ese nombre general incorpora diversos estudios que en la actualidad tendrían relación con diferentes disciplinas científicas como las matemáticas, la geometría, la aritmética o la astronomía²⁸⁴. La importancia que Platón reconoce a estos estudios es decisiva. Entiende que es la disciplina que más influencia va a tener en la formación del carácter de los niños; su conocimiento es tan básico que se precisa para cualquier actividad²⁸⁵; se hace necesaria también para la correcta enseñanza del resto de las disciplinas²⁸⁶; e, incluso, su estudio es el único que permite el acceso al de la dialéctica, enseñanza superior a cualquier otra y en la que sólo podrán ejercitarse los que pasados los treinta años formen parte del grupo selecto al que antes me referí²⁸⁷. Su enseñanza, pues, ha de realizarse para todos los ciudadanos desde la niñez²⁸⁸, y también con respecto a ella precisa Platón que se ha de garantizar unos conocimientos mínimos; aunque, como en el resto de las materias, la profundidad y aprovechamiento en su estudio dependerá de la naturaleza de cada persona²⁸⁹.

En todo caso, estas materias que componían el programa educativo propuesto por Platón debían de adaptarse también a las distintas edades de los niños. Así, incluso antes de que el niño pueda participar en la educación, ésta tendrá dos ejes de actuación, el movimiento para la formación del cuerpo y el alma y la evitación de excesos tanto en

²⁸³ También en *La república* prescribe Platón en diferentes pasajes la necesidad de que los hijos de los guardianes sean educados desde niños en todo lo que concierne a la guerra, ya que ésta es la única manera de que estén capacitados para cumplir la fundamental función que tienen asignada en su vida adulta. (Véase así en Platón: *La república*, 466e).

Platón se refiere a esa enseñanza para la guerra en diversos pasajes: así, respecto a la enseñanza ecuestre, y en el manejo de todas las armas: la jabalina, los dardos, las hondas y el armamento pesado (señalando, incluso, que se ha de procurar que el niño sea en su utilización ambidiestro, como Platón creía que de hecho se era por naturaleza); en los diferentes tipos de lucha con contacto físico; a través de la gimnástica, con la organización de coros en los que los niños y las niñas, convenientemente armados, imitarían las luchas a través de la danza; y en materias que se consideren necesarias para el adiestramiento militar, como la enseñanza de tácticas. (Véanse estas referencias, respectivamente, en Platón: *Las leyes*, 794c-e; 795e-796b; 796b-c; y 813d-e).

²⁸⁴ Véase en Platón: *La república*, 522c y ss.; y en Platón: *Las leyes*, 817e.

²⁸⁵ Véanse estas dos ideas en Platón: *Las leyes*, 746e-747b.

²⁸⁶ Véase en Platón: *La república*, 522b-c.

²⁸⁷ Véase en Platón: *La república*, 531d-533a, 534e-535a y 537d.

²⁸⁸ En Platón: *La república*, 536d.

²⁸⁹ Véase en Platón: *Las leyes*, 809c, y en 818a-822c, donde también se muestra la fuerte crítica a la educación que existía en Atenas, y en no menor medida en el resto de la Hélade, al no asegurar esos mínimos conocimientos.

dolores cuanto en placeres, también para la formación del alma²⁹⁰. Platón considera conveniente, como ya señalé, que se empiece la educación lo antes posible; y, así, prescribe que la mujer embarazada empiece a educar al feto, para lo cual recomienda los paseos y que ella misma se mantenga en un adecuado equilibrio entre los placeres y los dolores. Una vez nacido el niño las nodrizas colaborarían en la educación intentando mantenerlo en un continuo movimiento, cargando con él durante los tres primeros años, procurando que no ejerciten sus miembros demasiado pronto, y atendiendo a sus ruidos para comprender qué es lo que le causa placer y qué dolor²⁹¹.

De los tres a los seis años las actividades a realizar dentro del programa educativo consistirán en jugar con compañeros de la misma edad, permitiéndose la creación espontánea de los juegos²⁹², y existiendo la posibilidad de correcciones

²⁹⁰ Platón concede una gran importancia a la educación que el niño reciba en relación con los placeres y los dolores. Y, así, considera necesario que desde la niñez se adquieran unos hábitos adecuados que permita a la persona saber dirigir toda su vida en un conveniente equilibrio entre ambos. La educación sólo guiada por los placeres, el consentimiento en todos los deseos del niño, tendrá una consecuencias nefastas para el educando; y, en este sentido, señala las que supuso en la educación de los hijos de los reyes persas Ciro y Darío, ejemplo de esta educación y, en general, de la que entiende que es propia de los hijos de los ricos y los tiranos. (Véase, así, en Platón: *Las leyes*, 635b-d, 694d-696a).

²⁹¹ Medidas todas éstas de las que Platón, aunque es consciente del rechazo que en principio van a tener en la sociedad, y sobre todo en sus destinatarios, lo que es uno de los motivos que le impulsa a no establece esas medidas como leyes escritas, está tan convencido de sus bondades y de su necesidad que cree que una reflexión sería sobre las mismas llevará a su aceptación, lo que necesariamente redundará en beneficio no sólo de las vidas de los niños, sino también de la ciudad en su conjunto. (Véanse estas ideas en Platón: *Las leyes*, 788c-793d).

²⁹² En relación con los juegos y juguetes, Platón se muestra firme en distintos pasajes argumentando en contra de que se dé libertad en la creación de nuevos juegos. Extendiendo, así, también a los juegos y juguetes la necesidad de respetar lo tradicional, implantado por el legislador en su momento, y evitar las innovaciones. En este sentido, señala que serán los niños y jóvenes los que, a través de la invención en los juegos, se verán perjudicados en primer término; aunque, evidentemente, el perjuicio no se parará ahí, sino que se transmitirá inevitablemente a la ciudad entera. Platón observa un amplio poder de sugestión en los juegos, con ellos se modifica inadvertida, pero poderosamente, el carácter de los niños; por lo que el legislador ha de estar muy pendiente en que a través de los juegos se interioricen los valores deseados. Así, una vez que se haya decidido cuáles son los juegos más adecuados, éstos han de mantenerse invariables; lo contrario supondría que los jóvenes creciesen aceptando nuevos valores y despreciando lo tradicional, modificándose las leyes con las consecuencias nefastas que de ello derivarían para la ciudad en su conjunto. (Véase en Platón: *La república*, 424e-425a; y en Platón: *Las leyes*, 797a-c, 798b-c).

Creo que la mejor manera de hacer compatibles estas teorías, aquí señaladas, con la espontaneidad en los juegos que sí acepta Platón en la primera infancia, conforme señalo en el texto principal; sería entendiendo que hasta los tres años, no pudiéndoseles impedir a los niños la manera natural e inconsciente que tienen de actuar, se les permite improvisar en los juegos, aunque siempre dentro de ciertos límites. Y, en todo caso, esa permisón se acabaría cuando el niño cumpliera los seis años de edad, pues entonces su madurez permite un mayor control sobre sus actos, siendo prohibidas desde ese momento cualquier innovación en los juegos y juguetes. Sea como sea, también durante la primera infancia los niños estarán en todo momento bajo la vigilancia de las ayas y las inspectoras de juegos y crianzas, que deberán controlarlos sirviéndose para ello de sus potestades correctoras; siendo una buena opción para los que han de cuidar de su crianza, dejarles desde el primer momento a su alcance los juguetes adecuados para que los puedan utilizar. (Véase una referencia de la que se podría deducir esta idea en Platón: *Las leyes*, 643b-c).

mediante castigos²⁹³. A los seis años se separarán los niños según su sexo, y empezará la educación en escuelas y gimnasios, con maestros y maestras. Desde los seis a los diez años se les enseñará lo relacionado con la gimnástica; las letras se enseñarán de los diez a los trece años; y la música, con la utilización del instrumento musical adecuado, de los trece a los dieciséis; siendo estos plazos obligatorios para los niños²⁹⁴.

Respecto a la cuestión de cómo se habría de producir esa educación del ciudadano virtuoso, es necesario, para ofrecer una adecuada respuesta a la misma, hacer referencia a los métodos educativos que Platón considera más apropiados para la consecución de dicho fin. Y es que también en la prescripción de los mejores métodos para educar a los niños, Platón muestra novedades interesantes respecto a las prácticas tradicionales en Atenas. Algunas de estas novedades ya han sido comentadas suficientemente, como la confianza que muestra en el movimiento como procedimiento adecuado para mejorar la disposición del alma²⁹⁵, pero lo que creo de mayor utilidad aquí es señalar como en sus planteamientos se articulan algunas ideas básicas, algunas asimismo aludidas con anterioridad, que entiendo que permiten diferenciarlo como un método educativo original.

De esta manera, en los planteamientos de Platón se considera que si el fin que se ha de conseguir es la formación de unos ciudadanos virtuosos en una sociedad justa, y se parte de la consideración de que los caracteres de los niños son fácilmente moldeables, la consecuencia habrá de ser que se ha de procurar por todos los medios que los niños interioricen, hasta formar parte de su propia naturaleza, los valores sociales considerados esenciales por el legislador para conseguir el fin pretendido. Y, así, que una vez se haya descubierto ese método apropiado, se mantenga inalterable; de manera

²⁹³ Véase en Platón: *Las leyes*, 793d-794a.

²⁹⁴ Véanse estas prescripciones en Platón: *Las leyes*, 794c-d, 809e-810a.

No obstante, la señalización de esos plazos estimo que hay que entenderlos fijados para el comienzo de la impartición de una disciplina que marca los objetivos mínimos que todo ciudadano ha de conseguir, a que antes me refería. En este sentido, no se puede entender que la educación gimnástica acabe a los diez años, ni que toda la educación relacionada con las letras empiece a esa edad; como lo muestran el hecho de que exista una preparación militar durante toda la vida del ciudadano, fundamentalmente en los dos años en que se pertenece al cuerpo de los efebos, de los dieciocho a los veinte años, y que Platón muestre una especial atención a las narraciones, auténticas o falsas, con las que las madres y las ayas educan a los niños desde su primera infancia, siendo ésta una educación musical que se imparte al niño antes que la gimnástica a que antes me refería. (Véanse unas alusiones respecto a ese periodo de dos años en el cuerpo de los efebos, y a las narraciones, respectivamente, en Platón: *La república*, 537b y 376e-377c).

²⁹⁵ Véase al respecto en Platón: *Las leyes*, 790e-791c.

que todas las generaciones futuras se eduquen conforme a las mismas leyes, respetando los mismos valores²⁹⁶.

Así, pues, en primer lugar, se establece la necesidad de que la educación sea pública, y en la mayor medida posible dirigida y controlada por los gobernantes. En la sociedad más perfecta, la de la comunidad de mujeres e hijos de *La república*, esto implica que toda la educación de los niños, desde su nacimiento, se realiza en conjunto y es completamente intervenida y supervisada por los gobernantes. En la segunda ciudad en excelencia, la que se proyecta en *Las leyes*, se admite la existencia de familias, y, por tanto, que parte de la educación se tiene que hacer dentro de ellas²⁹⁷. Pero aun así, se pretende que en los más mínimos detalles los ciudadanos sean educados de igual forma: se establece la conveniencia de que incluso las embarazadas sigan en este sentido las indicaciones del legislador, la existencia de inspectoras de crianza que vigilen directamente a los niños desde los tres años, y una educación común y pública para todos los ciudadanos desde los seis años²⁹⁸.

La manera de conseguir esa interiorización de valores pasa por la práctica de hábitos adecuados desde la primera infancia. Y para adquirir esos hábitos es necesario instruir al niño con las diferentes enseñanzas; debiéndosele, también con ellas, transmitir los conocimientos oportunos; así como servirse, para ello, de los métodos que fuesen necesarios. Así, señala Platón como, para su inculcación, es conveniente utilizar además de la memoria del niño; el razonamiento, cuando éste hubiere lugar; los efectos persuasivos de la música; e incluso, dentro de las narraciones que se les cuenta, el engaño²⁹⁹.

²⁹⁶ Véase en Platón: *Las leyes*, 798a-b.

²⁹⁷ Es interesante observar, en este sentido, como conforme a la función preponderante que Platón reconoce al padre dentro de la familia también señala que la educación del niño ha de contar necesariamente con su participación. Así, existe igualmente una crítica al modelo educativo de Atenas, que como se vio hacía recaer la educación dentro de casa fundamentalmente en las madres y los criados, en el ejemplo ya comentado de la educación recibida por los hijos del rey persa Ciro, donde señala Platón entre las causas que produjeron esa mala educación el que, debido a las continuas ausencias del padre, se hubiese dejado la misma en manos de las mujeres y las criadas. (Véase en Platón: *Las leyes*, 694c-e).

²⁹⁸ Creo que en el extremo de esta concepción, y que da buena muestra de ella, se sitúa la hipótesis que realiza señalando como método más adecuado para realizar la ciudad que proyecta el expulsar de la ciudad a todos los mayores de diez años excepto a los filósofos gobernantes que se encargarían de la formación de esos niños. Y, en este sentido, entiende que “¿No es éste el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema que exponíamos de modo que, siendo feliz el Estado, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé?”. (En Platón: *La república*, 541a).

²⁹⁹ Véase, respecto a todas las ideas señaladas en este párrafo, en Platón: *Las leyes*, 656b, 792d, 802c-d; *Las leyes*, 643c (una referencia a esa necesidad de transmitir conocimientos teóricos a los niños para el adecuado aprovechamiento de los juegos); *Las leyes*, 664a; *Las leyes*, 810e-811b (donde, al criticar en un pasaje Platón las opiniones de sus coetáneos sobre la necesidad de que los niños aprendiesen a los poetas

También considera Platón la necesidad de utilizar el castigo físico para la formación de los hábitos adecuados, si bien esta capacidad correctora hay que utilizarla con mucho cuidado. Platón entiende que sólo lo aprendido con gusto forma a la persona, por la fuerza nada se interioriza; por lo que con los castigos se ha de intentar evitar la adquisición de hábitos perjudiciales, pero no sirve para hacer asimilar, y, en ningún caso, puede humillarse al niño con ella, lo que sería más nocivo que beneficioso en la formación de su carácter³⁰⁰. En este sentido resulta interesante observar como en dos párrafos diferentes Platón se fija en la vida cotidiana ateniense para criticar la utilización de la fuerza y las reprimendas en la educación de los niños, en vez de usar la persuasión y el ejemplo, que sería la forma de conseguir que ésta fuese adecuada y eficaz³⁰¹.

Finalmente, hay que resaltar la importancia esencial que en el pensamiento de Platón tiene la imitación en la formación y transformación del carácter: lo que se imita desde la niñez se interioriza con tanta fuerza que termina siendo parte de la naturaleza de la persona³⁰².

de memoria, no critica el método sino los textos que se aprenden); *Las leyes*, 840b; *La república*, 401d-402a, y *Las leyes*, 659d-660a; y en *La república*, 378c-e y 389b, y *Las leyes*, 663e-664a.

³⁰⁰ Véanse estas ideas en Platón: *La república*, 536d-e, y en Platón: *Las leyes*, 793e, 808e.

³⁰¹ Véase en Platón: *La república*, 548b-c y en Platón: *Las leyes*, 729b-c.

³⁰² Véase así en Platón: *La república*, 395c-d.

La trascendencia de la imitación queda suficientemente clara si se observa que también el juego es un especial procedimiento imitativo. (Véase a este respecto en Platón: *La república*, 558b; y en Platón: *Las leyes*, 643b-c).

No obstante, también se puede observar la trascendencia que tiene en los planteamientos de Platón si se atiende a la forma en que trata una cuestión tan significativa como es la formación de los guerreros.

En este sentido, es destacable como para la formación de los futuros guardianes de *La república* establece Platón la necesidad de que los niños vayan a la guerra con sus padres. Y así, desde la infancia, poder observar y ayudar, en lo que sea necesario, en lo que ha de ser su futura función. La educación que Platón prescribe en *Las leyes* para los soldados es singularmente dura, en cuanto que supone una anulación de la propia voluntad; al tener que acostumbrarse a que sigan los designios de los jefes de forma automática, tanto en la guerra como en la paz. Siendo respecto a la preparación para la guerra de todos los ciudadanos cuando el procedimiento imitativo adquiere una relevancia particular.

En este sentido, no sólo mantienen las luchas y las danzas guerreras, a las que antes me referí; sino que su importancia también se advierte al señalar la conveniencia de que los niños participen en las peregrinaciones o procesiones vestidos con traje militar, y, sobre todo, en los simulacros de guerras y en la organización de concursos gimnásticos. Así, Platón propone que, al menos una vez al mes, se produzcan ejercicios militares en los que, a modo de unos juegos, se simule una batalla, y en los que también habrían de tomar parte los niños, a veces en grupos apartados y a veces de forma conjunta con el resto de los ciudadanos. De la importancia y autenticidad de estas imitaciones de guerra da muestra el que también Platón considere que se ha de regular las situaciones en que se produzcan las inevitables víctimas mortales.

En cuanto a los concursos gimnásticos, la importancia de la imitación, unida a la idea, antes señalada, de la necesidad de encaminar las enseñanzas relacionadas con la lucha en la preparación para la guerra, tiene como consecuencia que estos concursos se adapten a ese fin. Y, así, establece Platón que los participantes en las carreras deben ir convenientemente armados; haciéndose tres grupos por edades: niños, adolescentes y adultos, que sólo se diferencian en la dureza de la prueba en la distancia que han de recorrer. En el mismo sentido, también insta carreras armadas para las mujeres; existiendo asimismo

Una vez delimitado el contenido de la educación, y la forma en la que la misma se habría de producir, un problema que surge es saber quién es el que está capacitado para determinar cómo se puede llegar a la virtud. La respuesta de Platón es clara en este sentido: los gobernantes, o, mejor dicho, los gobernantes de las ciudades que él proyecta. Así, serán los guardianes distinguidos por su naturaleza filosófica en *La república*, y los legisladores, los guardianes de la ley, o, más concretamente, él mismo mientras está legislando y el consejo nocturno en cuanto que es el que ha de conservar el espíritu de esas leyes después, en *Las leyes*³⁰³. Y, acorde con ello, prescribe la prohibición de todos los planteamientos que contradijesen lo dispuesto en las leyes de la ciudad, y el mantenimiento permanente de lo que en ellas esté establecido. En consecuencia, a través de la educación lo que habrá que conseguir será la interiorización por los niños de aquellos valores que la sociedad considere adecuados, los valores que el legislador habría establecido firmemente. Por eso, una vez descubiertos los contenidos educativos que en las distintas materias sean capaces de transmitir los valores adecuados, se deberán de conservar permanentemente iguales³⁰⁴.

Queda, en todo caso, una última cuestión por resolver: ¿cuál es realmente la capacidad que Platón reconoce a la educación para transformadora el carácter de las personas? Es decir, ¿hasta dónde alcanza la posibilidad de enseñar la virtud? La respuesta viene facilitada por algunos de los conceptos hasta aquí explicados.

La virtud sólo se adquiere cuando existe un dominio absoluto de la parte racional del alma sobre la irracional, y para poder adquirir ese control hay que tener en cuenta dos elementos: la naturaleza de las personas y la educación recibida³⁰⁵.

grupos de niñas y adolescentes, estando las impúberes exentas de llevar armas, y asegurándose la asistencia de las muchachas que, no habiéndose casado, tengan entre trece y dieciocho años, y, en todo caso, no más de veinte. Finalmente, prescribe Platón, con el mismo espíritu, aunque con matizaciones, la realización del resto de pruebas gimnásticas: las de fuerza y las competiciones hípicas; entendiéndose, respecto a estas últimas, que si bien no se ha de obligar a las niñas y adolescentes a participar, sí que se ha de permitir, en todo caso, cuando fuese posible. (Véase respecto a todas estas ideas, respectivamente, en Platón: *La república*, 466e; y en Platón: *Las leyes*, 942a-e; 796c; 829b-c y 830d-831a; y 832d-834d).

³⁰³ Véase al respecto en Platón: *La república*, 474b-c, 503b y en Platón: *Las leyes*, 961 y ss., y 969b.

³⁰⁴ Véase así en Platón: *La república*, 377d-378e, 424a-b, 424e-425a, 590e-591a; y en Platón: *Las leyes*, 656c-657b, 659c-660a, 663e-664a, 752b-c, 798c-800a, 811c-d.

Y es que, como señala muy bien Jaeger al considerar el carácter esencial de la educación en la constitución de la ciudad planteada en *La república*: “Lo que es sencillamente perfecto no deja margen a ningún anhelo de progreso, sino sólo al deseo de conservarlo. Y, para conservarlo, no se dispone de otros medios que los empleados para crearlo. Todo depende, sencillamente, de que nada se renueve en la educación”. (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 632).

³⁰⁵ Véase a este respecto en Platón: *La república*, 409d-e, 430a, 431c, 442e, 486e-487a, 518b-519b, y en Platón: *Las leyes*, 935a.

La naturaleza de las personas vendrá determinada, en gran medida, por los caracteres heredados de los antepasados de cada uno; de ahí deriva la distinta calidad de la naturaleza de cada persona. En el mito de las almas que Platón usa las habrá de hierro y bronce, de plata y de oro³⁰⁶. Pero, además, no hay que olvidar que para Platón también existen naturalezas que son inferiores, respecto a otras, *per se*, como la de las mujeres a la de los hombres³⁰⁷, y la de los esclavos a la de las personas libres. Teniendo todo esto presente se podría intentar una gradación de las distintas naturalezas de las personas, y, acorde con ella, determinar hasta dónde podrán llegar en su participación de la virtud; es decir, hasta dónde podrá llegar en la adecuación de cada parte del alma a la función que le es propia, en el control de la parte racional, con la ayuda subordinada de la irascible, sobre la concupiscible.

Así, en el último escalón habría que situar a los esclavos, de los que no cabe esperar que puedan ser personas que alcancen la virtud³⁰⁸. Después, y dentro de las personas libres, estarían las clases inferiores, que habrían de ocupar los trabajos indignos, como la artesanía o el comercio, trabajos que en *Las leyes* se reservan a los extranjeros. Estas personas no podrán alcanzar un alto grado de virtud, y, por ello, deberán dejarse gobernar por las clases superiores, que las dirigirán de la manera correcta; pues ellos solos, debido a la debilidad de la parte racional de su alma, no pueden distinguirla³⁰⁹. En un grado más alto estarían las clases superiores; los guardianes en *La república* y los gobernantes en *Las leyes*. Estos alcanzarán la virtud en un alto grado, y de ahí su participación en la dirección de la ciudad. Y, por último, estarían las naturalezas mejor dotadas, aquéllas que pueden llegar a adquirir verdadero conocimiento y alcanzar la virtud de forma totalmente satisfactoria. Serán los elegidos,

³⁰⁶ En Platón: *La república*, 415a-c. En la exposición del mito se ve como la determinación de la naturaleza de los hijos por la de los padres no llega a ser absoluta: “aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases”.

³⁰⁷ En este sentido, señala explícitamente Platón que la naturaleza de las mujeres es inferior a la de los varones en cuanto a virtud en Platón: *Las leyes*, 781b.

³⁰⁸ Es interesante señalar a este respecto como Platón no se manifiesta rígidamente en contra de la capacidad de los esclavos para participar en alguna manera de la virtud, pero sí expresa, en todo caso, la diferencia que se ha de mantener entre el hombre libre y el esclavo, que será considerado como un bien de su dueño. (Véase en Platón: *Las leyes*, 776b-778a. En otros pasajes se observa también esa diferencia esencial entre el esclavo y el ciudadano libre, así puede verse en Platón: *Las leyes*, 720b).

³⁰⁹ Véase esta idea en Platón: *La república*, 590c-d.

por su naturaleza filosófica, entre los gobernante en *La república*; y los que forman el consejo nocturno en *Las leyes*³¹⁰.

En cuanto a la contribución de la educación en la consecución de la virtud, es ahora cuando adquiere pleno sentido una frase ya utilizada con anterioridad: con la educación se trata de conseguir que cada persona pueda participar de la virtud al máximo de sus posibilidades. En el niño, como antes se vio, siempre la parte concupiscible del alma domina a la racional, estando todavía incontrolada la irascible; pero en las distintas naturalezas está la posibilidad de que eso cambie en mayor o menor grado, la educación será ese factor de cambio³¹¹. Así, en cada naturaleza está el poder ayudar, a través de la utilización de sus características innatas, a que ese cambio se produzca, y a que lo haga con menor o mayor rapidez³¹²; pero sólo la adecuada educación puede guiarlo por el recto camino.

De ahí la trascendental importancia de la educación: sólo ella podrá hacer que todos promuevan al máximo su parte racional, y hagan más débil y controlable la parte concupiscible, ayudándose, para ello, de la parte irascible; y consiguiendo así, finalmente, que cada parte del alma realice lo que es propio de ella³¹³. No obstante,

³¹⁰ Acorde con la máxima importancia de su función, resalta Platón la necesidad de que los gobernantes adquieran una educación especial, la selección de los elegidos habrá de hacerse cuando hayan demostrado suficientemente que su naturaleza es apta para ello, señalándose así la edad adecuada hacia los treinta años; e incluso después de esos estudios especiales habrá que seguir probándoles hasta que sean definitivamente filósofos-guardianes, o los ancianos del consejo nocturno. No obstante, conforme a lo antes señalado, la selección de los gobernantes empezará desde la misma niñez, con las pruebas y observaciones pertinentes acerca de la idoneidad de sus caracteres. (Véase en Platón: *La república*, 413c-414a, 494b, 502 y ss., 537d, 540a-b; y en Platón: *Las leyes*, 751c (donde las pruebas desde la niñez se extiende a los que vayan a acceder a las magistraturas de la ciudad), y 961a, 964d-965b, 968a-969b (referido al consejo nocturno)).

³¹¹ Véanse al respecto diversas alusiones en Platón: *La república*, 383c, 395d, 423e, 521c.

³¹² Véase a este respecto en Platón: *La república*, 455b, 475c, 486c.

³¹³ Véase así en Platón: *La república*, 441e-442b.

Por eso es importante considerar que la autoritaria educación externa que le es impuesta al niño desde la primera infancia no ha de tener sino este fin, y así la autonomía del individuo, y en ningún caso la formación de un carácter sumiso. A este respecto resultan interesantes las siguientes apreciaciones de Moreau: “Este conocimiento [“el conocimiento del Bien”], aunque sea perfectamente objetivo, solo se obtiene, como sabemos, en la interioridad del individuo; conocer el Bien es, para el ser pensante, tener conciencia de su querer esencial, de su aspiración más profunda, pero que sigue en él con harta frecuencia oculta, recubierta por el amontonamiento de los apetitos sensuales y de las ambiciones mundanas; y si una disciplina recibida del exterior no viene desde la infancia a ordenar ese caos, si, esperando el despertar de la razón, nos atenemos dócilmente a lo que nos dicen nuestros “preceptores”, nuestros “apetitos” desencadenados tomarán sobre nosotros tal imperio que jamás la razón llegará a dominar su tumulto. La educación autoritaria que debe preceder a la reflexión crítica no está, pues, destinada a prevenir el juicio racional; por el contrario, dirige las condiciones de su libre ejercicio. (...) Si el principio de nuestra liberación está en nosotros, su victoria, sin embargo, no puede conseguirse sin una coyuntura favorable, sin una especie de gracia; es preciso que nuestras pasiones queden domadas para que logremos librarnos de ellas y convertimos en sus amos. Este favor nos lo proporciona la educación previa a la reflexión

como ya se señaló, si la educación es incorrecta, el efecto será exactamente el contrario: la parte irracional será la que dominará y la racional la dominada³¹⁴; siendo las consecuencias perjudiciales en correspondencia con la propia fuerza de las distintas naturalezas. Es decir, las naturalezas más fuertes corresponderían a las de las mejores personas, capaces de producir los mayores bienes, si fuesen dirigidas por una recta educación; y, contrariamente, se convertirían en las peores, y capaces de producir los mayores males, si se desarrollasen en una perniciosa educación³¹⁵.

En todo caso, hay que destacar, conforme a esas consideraciones, la importancia primordial que en los planteamientos de Platón tiene el que las personas reciban una adecuada educación. Pero conviene explicitar quiénes habrían de ser los destinatarios de esa educación; debiéndose, en este sentido, volver a resaltar la extensión de la educación a las mujeres que propone Platón, en clara contraposición con lo que era la práctica de la Atenas de su tiempo. Es decir, que en el sistema de Platón todas las materias que hemos visto que compondrían el programa educativo habrían de ser impartidas a todas las niñas, en principio en igual forma que a todos los niños³¹⁶; incluso las educaciones especiales que señala para los que habrán de dirigir la ciudad, serán accesibles tanto para varones como para mujeres³¹⁷. La justificación de esta extensión está de acuerdo, como no podía ser de otra manera, con el fin social que se busca: si se beneficia a las mujeres haciéndolas partícipes de la educación es porque de ello derivará un beneficio para la ciudad en su conjunto. Así, considera que si las mujeres pueden participar en todas las labores que realicen los hombres, aunque, debido a su naturaleza más débil, sean superadas por los varones en todas ellas; eso implica que han de recibir la misma crianza y educación que ellos, para que la ciudad no desperdicie su contribución³¹⁸.

racional; la heteronomía que nos impone provisionalmente es la vía normal que nos permite arribar a la autonomía". (En Moreau, Joseph: "Platón y la educación", cit., págs. 31-32).

³¹⁴ Véase así en Platón: *La república*, 431a-b.

³¹⁵ Véase en Platón: *La república*, 491d-e, 495b y 518e-519b.

³¹⁶ Véase en este sentido en Platón: *Las leyes*, 804d-805a, 805c-d.

Si bien, esta extensión de todas las materias a las niñas no quiere decir una identificación del programa educativo. Y, en este sentido, establece Platón que a partir de los seis años se eduque separadamente a los niños y a las niñas, cada uno con maestros de su sexo y con una adaptación cuando sea preciso de las diferentes enseñanzas a las peculiaridades de sus naturalezas. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 794c, 802d-e y 813b).

³¹⁷ Véase así en Platón: *La república*, 540c.

³¹⁸ Véase así en Platón: *La república*, 451e-452a, 455c-456a; y en Platón: *Las leyes*, 805a-b, 806a-c, 813e-814b.

En relación con este planteamiento es interesante observar como la pretensión de que las niñas sean educadas igual que los hombres choca con otra práctica de Atenas, y es que como ya se señaló la vida de las mujeres fundamentalmente transcurría durante toda sus vidas dentro del hogar, y más concretamente dentro del gineceo. Platón es consciente de ello, y en otro párrafo donde expresa la

Pero si no hay una discriminación educativa con causa en el sexo de los educandos, sí que se apunta a ella en relación con las clases sociales. La justificación está nuevamente en conseguir una ciudad en la que domine la justicia; y esto significa que cada parte de la ciudad, cada clase, debe de realizar las funciones que les son propias³¹⁹. El planteamiento se mantiene inalterable en *La república* y en *Las leyes*; sin embargo, hay una diferencia esencial en las mismas que afecta, de manera directa, a la educación.

En *La república* las clases sociales están marcadas por la comunidad de los guardianes; pueden existir traspasos de una clase a otra, pero, en circunstancias normales, será de la selección realizada entre los hijos de los guardianes de la que salgan los siguientes guardianes, y será de la misma clase de los guardianes de la que se haga la definitiva selección de los mejores para ser los filósofos-gobernantes. Así, pues, la educación que le interesa a Platón es la de estos guardianes, y esa será la que desarrolle en *La república*³²⁰. La de la clase superior empezará tras la selección de ellos, cuando ya tengan veinte años³²¹. Y la de la clase inferior, dado la debilidad de sus naturalezas, no considera que sea de gran relevancia, aunque no niega que exista alguna educación; y, en este sentido, también se habría de entender la alusión que hace a la enseñanza por los artesanos de sus oficios a sus hijos³²².

Sin embargo, en *Las leyes* la ciudad que se pretende construir no ha de contar con esa comunidad de guardianes, sino que los gobernantes serán elegidos y provendrán

conveniencia de que también las mujeres realizasen comidas en común, manifiesta su preocupación por el rechazo que esa vida pública de las mujeres va a recibir; pero no deja de creer que, en todo caso, esa dificultad constituye un obstáculo que necesariamente se ha de superar. (En Platón: *Las leyes*, 780d-781d. Véase también esta desconfianza en las medidas concernientes a la educación de las mujeres en Platón: *La república*, 452a-d).

³¹⁹ Véase así en Platón: *La república*, 434c.

³²⁰ Más concretamente la exposición sobre la educación de los guardianes empieza en Platón: *La república*, 376e, y así, aunque muchas de las prescripciones que después se hacen son extensibles a cualquier educación porque se enmarcan en el concepto general de educación que Platón maneja, el conjunto de la exposición sólo adquiere pleno sentido si se entiende que va dirigida a una clase en particular.

Es pues, la importancia de la función que los guardianes han de ejercer en la ciudad planeada la que determina la necesidad de que se regule lo mejor posible su educación, pues el éxito o fracaso del modelo dependería de ello. Como señala Jaeger: "En este estado no existe ninguna garantía de tipo constitucional contra el abuso de los poderes extraordinarios y casi ilimitados que pone en manos de quienes lo regentan. La única garantía efectiva de que no se convertirán de guardianes del estado en dueños y señores de él, de que no degenerarán de perros guardianes en lobos que devoren el rebaño que deben guardar, reside según el filósofo en una buena educación". (En Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 630).

³²¹ Véase en Platón: *La república*, 537a-c. Aunque es interesante observar como, si también en esta materia han de prepararse desde niños, señala Platón que ya desde la niñez se ha de recibir una educación y filosofía adecuada a la edad. (Véase en Platón: *La república*, 498b).

de la ciudadanía; por ello se hace imprescindible que se extienda la educación a la clase ciudadana antes excluida³²³. Así, la interiorización de los valores sociales, y la mayor participación posible en la virtud, permitirá tanto que los elegidos para ocupar las magistraturas las ejerzan correctamente, cuanto que los ciudadanos se encuentren más capacitados para ser gobernados³²⁴, para ejercer correctamente sus funciones³²⁵, y, además, para poder elegir lo mejor posible a los que hayan de ocupar las magistraturas³²⁶.

Los planteamientos de Platón también aquí chocarán con la práctica de Atenas. Pues si la educación es tan importante para los ciudadanos, ésta no se puede dejar a la simple voluntad de los padres; y si tan imprescindible se hace que los niños interioricen los valores sociales, no podrá permitirse que cada uno aprenda lo que sus padres consideren conveniente, mediante acuerdos privados con los maestros. Así, pues, para Platón se hace inevitable que la educación sea obligatoria para todos los niños, y, además, que sea pública; a cargo de la ciudad y con programas educativos que los gobernantes, y fundamentalmente el magistrado encargado de la educación, concreten³²⁷. La mayor o menor educación recibida no dependerá ahora de una

³²² Véase respecto a estas ideas en Platón: *La república*, 405a-b, 456d, 495d-496a; 522b; y 466e-467a.

³²³ Véase en este sentido en Platón: *Las leyes*, 809e.

³²⁴ Véase así en Platón: *Las leyes*, 643e.

³²⁵ Es interesante en este sentido observar como, conforme a ideas ya examinadas, Platón considera que existen oficios que son indignos de los ciudadanos libres, así esos oficios que en *La república* los ejercían la clase excluida de la educación ahora deberán ejercerlos metecos o extranjeros. (Véase así en Platón: *Las leyes*, 741e, 846d, 919d y 920a). Y, así, entiende en *Las leyes* que es el conjunto de la ciudadanía el que ha de recibir una educación, siempre encaminada a la virtud, en la que, además, los ciudadanos se formarán para poder ejercer después sus oficios adecuadamente, siendo estos oficios todos los no considerados indignos; y, así, menciona Platón, a modo de ejemplo, al guerrero, pero también al arquitecto y al labrador. (Véase en Platón: *Las leyes*, 643b-e).

³²⁶ Véase en Platón: *Las leyes*, 751c-d.

³²⁷ Véanse estas ideas en Platón: *Las leyes*, 804c-d, 809a-b, 811e.

En todo caso, entiendo que eso no anula la gran importancia que se habría de reconocer que tenían los dos progenitores en la educación de sus hijos. Pero, si es cierto, que los niños durante todo el proceso educativo se encontraban controlados por diferentes personas con funciones públicas.

Así, se prescribe la destacada participación de las nodrizas y los preceptores en la primera educación del niño; y, como veíamos, si bien las nodrizas vigilaban los juegos de los niños pequeños, la necesidad de un control social originaba que, además de las nodrizas, unas inspectoras supervisaban tanto el juego de los niños cuanto la propia actividad de las nodrizas. Estas inspectoras lo serán, asimismo, en lo demás relacionado con la crianza de los niños; refiriéndose a ellas Platón como gobernantes “inspectoras de juego y crianzas”. Después, a partir de los seis años, serán los maestros los encargados de la educación en todas las materias.

Y también habría que referirse a los inspectores que la ciudad debe establecer para controlar y dirigir toda la educación de los niños; Platón señala, junto a las referidas inspectoras, la conveniencia de “instaurar magistrados para la música y la gimnástica, dos clases de ellos para la una y para la otra; los unos, con miras a la educación en tales materias, y los otros, para los concursos. Y al hablar de educación quiere referirse la ley a los que se cuiden de los gimnasios y escuelas por lo que toca no sólo a la instrucción, sino también al orden y a la consiguiente inspección del modo de ir y estar en ellos los

exclusión a priori de una clase social de los programas educativos, sino que sólo la propia naturaleza de cada persona hará que se detenga en un punto u en otro de la educación. Existirá un mínimo en cada materia, pero será conforme a la naturaleza de cada individuo que se le imponga un máximo³²⁸.

Por fin, también en esta ciudad marca Platón la necesidad de una educación especial. Será, como ya vimos, para los gobernantes seleccionados que formen parte del consejo nocturno. En qué consistirá y cómo se habrá de hacer la selección no termina por concretarlo Platón, estableciendo sólo que habrá de tener una crianza y educación especiales³²⁹. Sin embargo, creo que la alusión a la crianza hay que entenderla como la observación ya referida a que los niños se ven sometidos desde pequeños mediante una serie de pruebas³³⁰; más que a una crianza aparte de los otros niños, como sí se vio que se hacía con los guardianes.

jóvenes de uno y otro sexo, y al hablar de certámenes, a los que organicen concursos para los atletas en lo relativo a la gimnástica o también a la música, de los que también los habrá de dos clases, los unos para la música y los otros para los juegos propiamente dichos...”.

Pero sin duda la figura más importante es el magistrado encargado de la educación de todos los niños, al que se le reconocen amplios poderes para realizar la fundamental labor de conseguir “con vista penetrante y atención extraordinaria puestas en la crianza de nuestros niños en general, vaya corrigiendo sus naturalezas e impulsándolas siempre hacia el bien de acuerdo con las leyes”; es decir, conseguir que conforme a lo prescrito en las leyes de la ciudad todos los niños reciban la adecuada educación para poder modelar sus naturalezas y terminar siendo hombres de bien, hombres virtuosos en la mayor medida posible. (Pueden verse las referencias respectivas a todas estas cuestiones en *Las leyes*. Así, a la participación de nodrizas y preceptores en 808e; a la vigilancia de nodrizas e inspectoras en 794a-b; a las inspectoras como “de juego y crianzas” en 795c-d; a la educación por los maestros en 808d-e (otras referencias interesantes a los maestros aluden a la retribución pública por sus servicios en 813d-e, a su superioridad sobre los niños en 658e-659b o, también, en 964b-c, a la necesidad de que sean respetados por los niños en 563a, a la posibilidad de castigar al maestro que yerra en su labor en 808e-809a); respecto a los distintos inspectores en 764c-d; respecto al magistrado encargado de la educación de todos los niños, puede verse la cita en 809a, y otras referencias a esta magistratura, que denotan la importancia que Platón le concede e, indirectamente, la que concede a la educación, aluden a su reconocimiento explícito como la magistratura de mayor importancia de la ciudad en 765e, a su ocupación debida por el ciudadano “que sea el mejor en todos los aspectos” en 766a-b, a su asistencia por cuantos ayudantes considere pertinentes en 813c, al hecho de hacérsele partícipe del espíritu de la legislación que conforma la ciudad en 809b, a su capacidad, conforme a su valía junto a “los vencedores en el certamen de virtud”, para hospedar en su casa a los ciudadanos extranjeros que visiten su ciudad en misión pareja a la que la ciudad asigna a algunos ciudadanos para tratar a los mejores de otras ciudades e investigar y aprender lo que pueda ser útil para su propia ciudad en 953c-d, a su participación, también después de cesar en el cargo, en el consejo nocturno, cabeza regidora de la ciudad en 951d-e (Y aunque, respecto a esta última consideración, también es cierto que no son mencionados cuando Platón vuelve a señalar quien forma parte del consejo nocturno en 961a, la importancia de su magistratura y la anterior mención expresa no creo que deje dudas sobre su incorporación al mismo)).

³²⁸ Véase en Platón: *Las leyes*, 810a-b y 818a-d.

³²⁹ Véase en Platón: *Las leyes*, 965a y 969a. Respecto a esa educación especial señala Platón sólo unas líneas generales, pero la especificación de su contenido concreto la deja inconclusa al final de *Las leyes*. (Véase en Platón: *Las leyes*, 965b y ss.).

³³⁰ Así en Platón: *Las leyes*, 751c.

2. La formación del ciudadano a través de la educación en los planteamientos de Aristóteles.

En sus planteamientos, Aristóteles, vincula de manera esencial la educación, la virtud, y el mantenimiento del régimen político de una ciudad. Podría resumirse muy someramente esa vinculación considerando que toda ciudad necesita que sus ciudadanos compartan unos valores básicos que permitan un trabajo y una vida en comunidad; resultando, así, necesario que los ciudadanos adquieran unas virtudes, conforme a las cuales ejercerán sus funciones; y la única forma de que posean esas virtudes es adquiriendo, a su vez, los hábitos apropiados. De esta manera, la educación, que se entiende como el mejor medio para enseñar los hábitos adecuados y para desarrollar las virtudes en cada persona al máximo (mediante la utilización, también, de otros posibles medios educativos), se constituirá en la forma idónea de hacer que los ciudadanos adquieran las virtudes y valores pertinentes para la supervivencia de la ciudad, así como para la propia vida virtuosa de cada persona³³¹.

Pero ese resumen que aventuraba, sólo tiene, en todo caso, la posibilidad de dar una idea sucinta y general de cómo se pueden ajustar los distintos elementos que en este punto más interesan; resultando, pues, claramente insuficiente para una comprensión de los planteamientos de Aristóteles. Para acercarnos más a esa comprensión sería conveniente recordar que para el Estagirita la ciudad es la comunidad superior por naturaleza; por eso, la importancia que va a adquirir para el político, el legislador, el que los ciudadanos sean virtuosos y obedezcan las leyes, vendrá dada en la medida en que se considera necesario para la supervivencia de esa comunidad cívica que es la ciudad, incluso más concretamente, para que se mantenga el régimen político que existe en la ciudad y que el legislador defiende³³².

³³¹ A este respecto es interesante constatar la contundencia con que expone García Gual: "Para Aristóteles existe una relación clara entre la prosperidad de la *polis* y la vida virtuosa de los ciudadanos (...) Por eso para él la educación es ante todo formación de buenos ciudadanos. El oficio por excelencia del hombre libre es la dedicación a esa vida ciudadana, el portarse como un perfecto ciudadano". (En García Gual, Carlos: "Introducción", en Aristóteles: *Política*, cit., págs. 24-25).

³³² Conclusiones que pueden justificarse con lo manifestado por Aristóteles en distintos y significativos pasajes:

Así, señala que el que es político de verdad quiere que los ciudadanos sean buenos y obedientes a las leyes. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1102a 7-9; y, con el mismo sentido, en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1099b30-32, 1103b2-6).

Que el legislador, y la legislación se considera como una parte de la política, es el que hace a los hombres buenos mediante las leyes. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180b23-33; y, con el mismo sentido, en Aristóteles: *Política*, 1280b, 1327b y 1333b). Aunque no parece que esa facultad le

Pero, si como es palmario existen distintos tipos de regímenes políticos, la cuestión que se plantea es saber cómo pueden formarse ciudadanos virtuosos y, a la vez, obedientes de las leyes de cada sistema político. La solución que nos ofrece Aristóteles pasa por entender que, en realidad, normalmente no coincide el buen ciudadano con el buen hombre. Sólo en la mejor ciudad posible el buen ciudadano sería a la vez el buen hombre, o, según la otra cara de esta moneda, si todos los ciudadanos fuesen virtuosos se conseguiría, además, la constitución de la ciudad perfecta³³³. Sin embargo, en general, hay que diferenciar entre ambas virtudes, y la propia del buen ciudadano es la que resulta necesaria para la conservación del régimen político³³⁴. Incluso, consecuente con esta línea argumentativa, si en una ciudad las personas ejercen distintas funciones, no todos podrán tener la misma virtud, sino que cada una tendrá la virtud que sea acorde con la función que ha de ejercer³³⁵. Así, pues, el alejamiento de concepciones utópicas como la de Platón y un compromiso con la realidad le acerca a planteamientos más contemporizadores con los regímenes que estudia, adquiriendo una importancia decisiva la propia conservación de la ciudad, y resultando también adecuado, por eso, que cada persona adquiera la virtud conforme a la función que ha de desarrollar en la ciudad.

Por otra parte, si existen distintas posibilidades de buenos ciudadanos, de acuerdo con los diversos regímenes políticos en que viven, queda por aclarar si cada uno de esos sistemas políticos merecen la misma valoración o no, y saber quién puede ser ciudadano, y en este sentido virtuoso, en cada uno de ellos.

quepa a cualquier legislador, así parece más comprensible que el Estagirita se refiera en otro pasaje al filósofo político como aquel que al corresponderle el estudio del placer y el dolor, y puesto que es a esos a los que se refieren la virtud y el vicio moral, se le ha de considerar también capacitado para determinar el fin que permita saber de cada cosa lo que es bueno o malo en sentido absoluto. (Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1152b1-6).

En todo caso observa también Aristóteles que “todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia; tal es también el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad”. (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1160a9-13; y, con el mismo sentido, en Aristóteles: *Política*, 1282a y 1325a).

Y así, por último, que entendiendo a la justicia como orden de la sociedad ciudadana se ha de comprender que el hombre, que en su perfección es el mejor de los animales, se convierte en el peor de éstos cuando vive apartado de la ley y la justicia. (Véase así en Aristóteles: *Política*, 1253a).

³³³ Véase al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1130b27-30, 1169a8-12; y en Aristóteles: *Política*, 1323a, 1323b-1324a, 1324a y 1324a; donde se realiza un paralelismo entre el ciudadano y la ciudad en tanto en cuanto a los dos alcanzarán el mejor fin si consiguen que sus acciones sean ejercicios de la virtud.

³³⁴ Véase en Aristóteles: *Política*, 1276b.

³³⁵ Véase en Aristóteles: *Política*, 1276b-1277a.

Respecto a la primera cuestión. En cierta manera viene respondida por lo que ya se ha dicho, pues, si el régimen mejor es aquél en el que se ejerce la virtud perfecta, resulta sensato entender que cada régimen político podrá ser valorado conforme a la virtud de sus ciudadanos. Así, si, como antes se señalaba, para Aristóteles la monarquía y la aristocracia son los mejores sistemas reales, también en ellos los ciudadanos serán los más virtuosos³³⁶.

Para responder a la segunda cuestión hay que partir del concepto de ciudadano que utiliza el Estagirita, como persona que puede mandar y dejarse mandar, siendo conforme a ello por lo que será considerada su virtud. De ahí que dependa de cada régimen político que una clase social pueda considerarse como ciudadana o no³³⁷. De esta manera, la respuesta que se daba antes a la primera cuestión puede adquirir una nueva dimensión, pues no se entendería que el régimen político hace virtuosos a los ciudadanos, sino que sería la extensión de la ciudadanía la que hace más o menos virtuosa a la ciudad.

Así, se explica que la causa de que la democracia haya de ser calificada de menos virtuosa que la aristocracia, es que en la primera se admiten también como gobernantes a los trabajadores manuales. En este sentido, si, según Aristóteles, el gobernante debería tener las virtudes propias del hombre libre y la de la sensatez³³⁸, hasta que se produce la coincidencia de la virtud del mejor gobernante con la del mejor hombre³³⁹, y los ciudadanos deberían de tener una virtud adecuada para mandar y dejarse mandar bien; entonces, resulta coherente entender que la consideración de ciudadano no se habría de extender a los trabajadores manuales, que en principio participan de la virtud sólo para dejarse gobernar. Pues, juzga que a estos últimos (artesanos, jornaleros y obreros), el trabajo que realizan les inhabilita para la virtud. Por consiguiente, aunque sean considerados ciudadanos en algunos regímenes, no se les podrá, en todo caso, considerar igualmente poseedores de la misma virtud que la que se

³³⁶ Llegando Aristóteles a indicar que si la más perfecta de las aristocracias es el régimen formado por los mejores en virtud, habría que concluir “que sólo en él la misma persona es, en términos absolutos, buena como hombre y como ciudadano, mientras que las de los demás son buenas para su propio régimen”. (En Aristóteles: *Política*, 1293b).

³³⁷ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1277a y 1283b-1284a.

³³⁸ Véase en Aristóteles: *Política*, 1277b.

³³⁹ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1277a. Y en este sentido señala Aristóteles que si existiesen un individuo o un grupo de ellos que destacasen por su gran virtud, no deberían ser considerados ciudadanos como los demás ya que no son iguales a ellos, debiendo ser considerados entonces como gobernantes. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1284a).

entendía antes como propia de los ciudadanos³⁴⁰. Pero, Aristóteles, como antes señalaba, no sólo estudia los mejores regímenes, sino que también ha de analizar otros menos perfectos como la democracia, tan próxima en su realidad. Y así, finalmente, entiende que si en las monarquías y aristocracias la virtud estaba fundamentalmente en los gobernantes; en estas democracias, donde se ha de extender tanto el concepto de ciudadanía y no existen pues esos gobernantes sobresalientes en virtud, se ha de colocar entonces la virtud en un término intermedio como es el representado por la fuerte clase media³⁴¹.

De este modo, si señalaba hacia el principio de este apartado como para Aristóteles el legislador debía de procurar hacer que los ciudadanos fuesen virtuosos y obedientes a las leyes, he procurado acotar el sentido en que se ha de entender esa virtuosidad. Para lo que he señalado la no coincidencia de la virtud del hombre bueno con la del buen ciudadano, la variación que se ha de dar en la virtud del buen ciudadano según el régimen político al que pertenezca, así como la obligación de considerar virtudes propias de cada sector social dentro de la ciudad. Ahora, podré referirme a la educación como la forma idónea para que el legislador pudiera cumplir el fin propuesto.

³⁴⁰ Véase en Aristóteles: *Política*, 1278a, 1328b-1329a y 1329a.

En este sentido si antes ya había señalado Aristóteles que no se podía considerar a los artesanos como esclavos por naturaleza pese a que su trabajo los sitúa en una especie de esclavitud limitada; y luego volvía a indicar que esta clase de trabajo era propio de siervos; aquí especifica que la diferencia entre el trabajo del esclavo y el del obrero y el jornalero es que el esclavo trabaja para un sólo amo y éstos lo hacen para la comunidad. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1260a-1260b, 1277a y 1278a, respectivamente).

En esta misma línea crítica hacia la extensión de la ciudadanía explica Aristóteles que si en otros regímenes se aceptan como ciudadanos a los que no son hijos de ciudadanos de los dos padres, eso se debe sólo a la escasez de ciudadanos; pero que según esta escasez se va eliminando se irá excluyendo la posibilidad de ser ciudadanos, primero a los hijos de los esclavo o esclava, y, luego, a los que sólo su madre sea ciudadana. Por lo que para el Estagirita lo mejor sería considerar ciudadanos sólo a los hijos de ciudadanos por ambas partes, y las otras posibilidades sólo han de aceptarse en casos extremos. Por último, en relación con este tema, distingue Aristóteles entre cuatro tipos de democracia según los distintos pueblos que las formen, lo que supondrá que también dentro de la democracia como régimen político se pueden establecer diferentes valoraciones en orden a la consideración que se tenga de los nuevos ciudadanos. Así, vemos que la mejor democracia habrá de ser considerada la constituida por el mejor pueblo: el de los campesinos, la gente de la agricultura y el pastoreo; la segunda sería la formada por los pastores que vive de la ganadería; en tercer lugar habría que entender que “los demás grupos de que se forman las otras democracias son mucho peores que éstos, ya que su forma de vida es banal y ninguna obra va acompañada de virtud, de las que emprende el pueblo de los artesanos, el de los mercaderes y el de los jornaleros”; y la cuarta, en la que todos participan, formada, pues, también por la gente peor, “para fundar este tipo de democracia y hacer frente al pueblo suelen los dirigentes aceptar a los más posibles y conceder la ciudadanía tanto a los legítimos como a los bastardos y a los hijos de cualquier ciudadano, ya sea de padre o de madre, pues todo esto es característico de ese tipo de democracia en especial”. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1318b-1319b).

³⁴¹ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1295a y 1295b.

Y, también en estos regímenes, como en cualquiera que se tratase, los que van a desempeñar las magistraturas principales deberán poseer la virtud y justicia adecuada, que lógicamente variará en cada régimen. (Véase así en Aristóteles: *Política*, 1309a).

Lo primero que cabe destacar es la manifiesta vinculación que hace Aristóteles entre los dos términos, al señalar que los hombres son honrados y buenos por naturaleza, hábitos y razón. Y, en este sentido, se entiende la gran importancia que tiene la educación, pues es con base en ella que se aprenden todas las cosas, unas por hábito y otras por instrucción³⁴². No obstante, también en Aristóteles esa vinculación tiene unos límites, reconociendo que pueden existir naturalezas lo suficientemente perversas que ni la educación pueda corregir³⁴³. En todo caso, y pese a esas posibles excepciones, la unión existente entre educación y virtud supone, consecuentemente, que la educación ha de participar, como primer medio, y a través de la formación de ciudadanos virtuosos³⁴⁴, en el mismo fin que pretendía el legislador de mantener unida la ciudad³⁴⁵, y más concretamente, de conservar el régimen político de su ciudad³⁴⁶. En este sentido, son significativas las siguientes palabras de Aristóteles: “ya que toda familia es una parte de la ciudad (...) y como hay que observar la virtud de la parte en relación a la virtud del conjunto, es necesario educar tanto a los hijos como a las mujeres en relación con el régimen de gobierno, si es que importa que los hijos sean decentes para una ciudad

³⁴² Véase así en Aristóteles: *Política*, 1332a-1332b. Y en este sentido señala más adelante como una cuestión diferente sería saber si las personas han de ser educadas antes con la razón o con los hábitos. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1334b).

Respecto a esta vinculación que necesariamente se da entre virtud, naturaleza y educación, creo que resulta de interés hacer explícito, conforme a lo ya explicado, que junto a supuestos como los esclavos, las mujeres y los artesanos que sólo podrán participar de la virtud, en la medida en que sus diferentes naturalezas se lo permitan, de manera limitada y para ejercer las funciones que les son propias, también había que entender que, en general, la naturaleza de cada persona la hace más o menos apta para alcanzar la virtud. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1259b-1260b. También pueden verse otras alusiones a las diferencias en la naturaleza de las personas en Aristóteles: *Política*, 1267b y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1150b1-17. Y, más concretamente referidas a las relaciones entre virtud, felicidad, naturaleza y educación en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1099b9-20, 1103a14-26, 1154a31-34; y en Aristóteles: *Política*, 1337a).

³⁴³ En este sentido reconoce explícitamente el Estagirita su coincidencia con el planteamiento que exponía el Sócrates de *La república*. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1316a).

³⁴⁴ Puede resultar de interés al respecto la advertencia que realiza Aristóteles sobre la escasa eficacia que, en orden a evitar los problemas relacionados con la propiedad, se logra aunque el legislador fuese lo suficientemente hábil para conseguir que cada persona tuviese una hacienda moderada e igual, porque lo importante es controlar las ambiciones, y esto sólo se puede obtener con una adecuada educación conforme a las leyes. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1266b).

³⁴⁵ En otra de sus críticas a la comunidad de los guardianes de *La república*, reconoce Aristóteles la necesidad de que sea la educación la que unifique los distintos elementos que constituyen una ciudad.

Lo que no pudo compartir es la crítica que realiza a Platón reprochándole al parecer que pretenda enderezar la ciudad con la constitución de esa comunidad y, sin embargo, no recurra a las costumbres la filosofía y las leyes. Y es que Platón no sólo habla de establecer esa comunidad, sino que también concede una función preponderante a la costumbre, la filosofía y las leyes; tanta que en *Las leyes* seguirá recurriendo a éstas para formar la ciudad que entonces se proyecta, y sin embargo, ya no recurre a la criticada comunidad. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1263b. Véase otra alusión sobre necesidad de atender a la educación y a la virtud para obtener la existencia de la ciudad apropiada en Aristóteles: *Política*, 1283a).

³⁴⁶ Véase en este sentido en Aristóteles: *Política*, 1310a y 1337a.

decente. Y necesariamente es importante. Las mujeres, en efecto, forman la mitad de los ciudadanos libres y de los hijos salen los miembros del régimen político”³⁴⁷.

La señalada vinculación entre la educación y las virtudes que los ciudadanos han de ejercer en cada régimen político, significa también que se han de realizar distinciones en las diferentes educaciones que se han de recibir. Así, si la virtud del buen gobernante viene a ser la misma que la del hombre bueno, y debe de aprender a mandar, mientras que se ha de considerar diferente la del ciudadano que debe aprender a mandar y dejarse mandar bien; entonces, se ha de concluir que también ha de diferir la educación que han de recibir unos y otros³⁴⁸.

Del mismo modo, observa Aristóteles, respecto a la vinculación entre regímenes políticos y educación, que al ser los mejores regímenes reales, los rectos por naturaleza, monarquía, aristocracia y república, los que más se asemejan al régimen perfecto, la educación que formase a ciudadanos con la virtud propia de esos regímenes sería similar a la que formase al hombre bueno³⁴⁹. Respecto a la democracia, si antes se señalaba que no podía considerarse que sus ciudadanos tenían la misma virtud que la que resultaba propia de los ciudadanos de los mejores regímenes, ahora, consecuentemente, habrá que concluir que su educación tampoco puede ser tan buena como la recibida en los regímenes políticos superiores³⁵⁰. Por último, en las tiranías una de las primeras medidas que se toman para la conservación del régimen es la supresión de las escuelas y la educación³⁵¹.

Resulta también interesante, en el estudio de esta materia, el dilema del que se hace eco el Estagirita, y que todavía en nuestros días se sigue debatiendo, sobre si la educación ha de procurar conseguir ciudadanos virtuosos, que trabajen para su propio

³⁴⁷ Aristóteles: *Política*, 1260b.

³⁴⁸ Véase en Aristóteles: *Política*, 1277a y 1277b.

³⁴⁹ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1288a-1288b.

³⁵⁰ Si es que de hecho puede considerarse como educación, ya que en las alusiones del Estagirita al respecto la aleja de esa concepción cuando la compara con la que reciben los ciudadanos de los otros regímenes. Así, Aristóteles indica que las magistraturas principales estarán ocupadas por personas que difieren substancialmente en los distintos regímenes, pues mientras que en las aristocracias serán personas que hayan recibido educación, en las democracias serán simplemente personas libres. (Lo que también manifiesta de nuevo una relación directa entre educación y posesión de una vida virtuosa, ya que si en la aristocracias gobiernan los que destacan en virtud, éstos son quienes reciben educación). (Véase en Aristóteles: *Política*, 1299b). Y, si en comparación con las aristocracias, se señalaba en el anterior pasaje que en las oligarquías las magistraturas principales las ocuparían los ricos, ahora al comparar a las oligarquías directamente con las democracias indica que “una oligarquía se define por le rango, la riqueza y la educación, lo específico de la democracia parece que es lo contrario de esto: la falta de abolengo, la pobreza y la rusticidad”. (En Aristóteles: *Política*, 1317b).

³⁵¹ Véase así en Aristóteles: *Política*, 1313a-1313b.

desarrollo, practicar disciplinas muy teóricas, u ofrecer conocimientos técnicos que tengan una utilidad más inmediata en la vida. La respuesta en Aristóteles viene en gran medida determinada por lo ya dicho: está bien que la educación procure conocimientos técnicos, pero esos conocimientos se han de supeditar a conseguir que el educando sea más virtuoso. Así, por ejemplo, no se han de realizar las prácticas propias de los trabajos manuales que embrutecen e inhabilitan para la virtud. La virtud del ciudadano es lo que más ha de interesar al educador³⁵², y, en todo caso, hay que tener presente que es la consecución de un ciudadano virtuoso lo que ha de permitir la mayor utilidad de todas: la conservación de la comunidad política.

Para la adecuada comprensión de cómo se señala en los planteamientos de Aristóteles que se ha de producir esa pretendida formación del ciudadano virtuoso, habría que responder todavía a tres cuestiones fundamentales: ¿cuál es el contenido de la educación que se le habría de proporcionar al ciudadano?; ¿cómo, a través de que medios, se puede conseguir más adecuadamente esa formación?; y, ¿quiénes pueden acceder a esa educación?

Para responder a la primera de las cuestiones conviene recordar que, conforme a los planteamientos de Aristóteles, en las personas se da antes el nacimiento del cuerpo que el del alma, y el de la parte irracional de ésta que el de la racional; y que, por otra parte, el fin de la naturaleza humana es la razón y la inteligencia. Así, se puede comprender mejor que se establezca un programa educativo que atienda primero al cuerpo, pero en función del alma; y después a los apetitos, que es la parte irracional del alma, pero en función de la inteligencia, que forma la parte racional³⁵³.

³⁵² Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1337a-1337b. Y también al observar, en este sentido, como respecto a la música plantea Aristóteles en principio tres posibles finalidades para que sea parte de la educación: por recreo y como descanso, como formador del carácter acostumbrándolo al adecuado uso del ocio y terminar siendo una persona virtuosa, o, finalmente, a la diversión y el cultivo de la inteligencia. De estos tres fines señala Aristóteles que realmente la enseñanza de la música participa de los tres; pero es interesante apreciar que más adelante vuelve a hacer mención a esos fines y sustituye el de la formación del carácter con el de la educación simplemente, por lo que parece que la educación propiamente dicha se haya de entender como el contribuir eficazmente a la formación del carácter hacia la consecución de la virtud. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1339a y 1339b).

En este mismo sentido, explica Aristóteles que aunque hubo un tiempo que en Atenas gozó el uso de la flauta una gran popularidad, finalmente se decidieron por prohibir su enseñanza porque apartaba al educando de la consecución de la virtud. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1341a).

Y, por último, resulta significativo como retoma Aristóteles el asunto señalando la existencia de tres beneficios susceptibles de ser producidos por la música: diversión, purificación y educación; y precisamente indica que para esa función educadora hay que atender con atención a los ritmos y armonías que se enseñan, y éstos han de ser de carácter moral, pues son esos los que producen una recta formación del carácter. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1341b-1342b).

³⁵³ Véase así en Aristóteles: *Política*, 1334b.

El cuidado del cuerpo habrá de comenzar pues, acorde con lo también señalado en el primer apartado, con el cuidado del feto; y, en este sentido, ya las embarazadas deberán de atender a su alimentación y al ejercicio que hagan³⁵⁴. Desde el momento del nacimiento, y hasta una edad indeterminada que, en todo caso, ha de ser antes de los cinco años, establece Aristóteles que se ha de atender al cuidado del cuerpo a fin de conseguir formar un cuerpo sano y que pueda evitar los inconvenientes futuros³⁵⁵. Así, hasta la adolescencia, se continua con la practica de “ejercicios gimnásticos ligeros, evitando las dietas rigurosas y los esfuerzos violentos, para que no haya ningún impedimento al desarrollo”. Los ejercicios fuertes y las dietas severas se realizarán tres años después de la pubertad, cuando ya se deja de ser niño³⁵⁶. En general, la educación gimnástica³⁵⁷ tiene como fin la formación de una constitución fuerte y saludable, intermedia entre la atlética y la enfermiza, acostumbrada a la realización de los ejercicios adecuados a las personas libres. Una educación que, asimismo, persigue un desarrollo de la hombría; la consecución de un valor adecuado, lo que implica una formación de un carácter noble y no brutal; por lo que es necesario que esta educación del cuerpo se complemente con la educación del alma³⁵⁸.

La educación del alma se puede considerar que tiene un antecedente en los ya referidos relatos, verdaderos o míticos, que los niños es conveniente que escuchen en su primera infancia y en los que se atenderá principalmente a su adecuación a las funciones que los niños habrán de ejercer en el futuro³⁵⁹. Aristóteles, siguiendo en esto una opinión extendida, entiende como adecuado el intervalo de los siete años para realizar la división de las etapas de la vida en relación con la educación; y, así, señala a los siete años como edad que ha de marcar la diferencia entre la crianza, que se hará dentro de las

³⁵⁴ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1335b.

³⁵⁵ Pues, es para ese periodo que establece que se adiestren los cuerpos de los niños mediante una alimentación apropiada, abundante en leche y carente de vino durante las enfermedades. La realización de todos los movimientos que se puedan hacer atendiendo a la fragilidad de sus miembros, pudiendo valerse para ello de aparatos mecánicos; y debiendo mantenerse el movimiento en sus cuerpos, mediante los incentivos adecuados como el juego, hasta los cinco años, a fin de evitar la formación de cuerpos indolentes. Así como acostumbrarles, en general, a todo aquello que resulte conveniente; como lo es la resistencia al frío. Prácticas, tanto ésta última como la de la utilización de los aparatos mecánicos, que advierte que ya se realizaban en otros pueblos. (Véanse estas ideas en Aristóteles: *Política*, 1336a).

³⁵⁶ Véase en Aristóteles: *Política*, 1338b-1339a.

³⁵⁷ Respecto a la que más exactamente señala Aristóteles que se habría de dividir entre la gimnasia dirigida a “adquirir la destreza física” y la deportiva que enseña a practicar la destreza física en los ejercicios. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1338b).

³⁵⁸ Véanse la mención a estos fines en Aristóteles: *Política*, 1335b, 1337b y 1338b, respectivamente.

³⁵⁹ Véase así en Aristóteles: *Política*, 1336a.

casas, y la educación compuesta ya por enseñanzas comunes a todos los educandos³⁶⁰. En esta educación el cuidado del alma es el que adquiere el protagonismo; pues el niño ya es lo suficientemente maduro para comenzar el aprendizaje en las distintas materias y los ejercicios del cuerpo todavía no son fuertes para dificultarlo. Como advierte Aristóteles “no se debe ejercitar a la vez la mente y el cuerpo, ya que cada uno de estos ejercicios resulta contrario al otro en sus efectos; el trabajo del cuerpo es un obstáculo para la mente y el de ésta para el cuerpo”³⁶¹.

Respecto a la segunda de las cuestiones que antes planteaba. Hay que tener presente que Aristóteles señala la concurrencia de tres factores para conseguir que un hombre pueda ser bueno: la naturaleza, los hábitos y la razón. Por lo que atañe a la educación será pues necesario que se adquiriera una instrucción, en la que será necesaria el uso de la razón, y unos hábitos apropiados³⁶². Pero si bien la instrucción resulta fundamental, con ella sola nada se puede conseguir si no viene precedida de unos hábitos adecuados, mediante los cuales se complazca y aborrezca de manera adecuada y con lo que sea merecedor de ese afecto o aborrecimiento³⁶³. Es, pues, claro que la enseñanza en los hábitos adecuados tiene que ser necesariamente anterior a la

³⁶⁰ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1336a-1336b y 1336b-1337a.

³⁶¹ Aristóteles: *Política*, 1339a.

En cuanto a las disciplinas concretas que se habrían de enseñar, ya hice referencias a ellas al estudiar la situación de la educación en Atenas, aquí me limitaré simplemente a mencionarlas, y a hacer un breve apunte que sirve para aclarar una cuestión también mencionada con anterioridad, cómo es el ajuste entre las enseñanzas útiles y las que buscan la virtud.

Así, reconoce Aristóteles como disciplinas que se suelen enseñar, y que consiguientemente constituyen el programa educativo general: la gramática: leer y escribir, la gimnástica, la música y, algunas veces, el dibujo. Las razones para la inclusión de cada una de ellas en el programa educativo son variadas: la utilidad en la gramática y el dibujo; para la gimnástica, señalaba aquí el desarrollo de la hombría, aunque ya se ha hecho referencia a una más amplia finalidad; y respecto a la música entiende que aunque la mayoría de la gente lo haga simplemente por el desarrollo del placer, para él la razón principal se encuentra, conforme con lo que pretendieron los que la incorporaron en un principio al programa educativo, en poder aprovechar los momentos de ocio adecuadamente, lo que adquiere una relevancia esencial al permitir el desarrollo de la virtud en las personas que vayan a ser virtuosas, en el uso adecuado del ocio es donde se fundamenta la vida feliz.

De este modo, muestra Aristóteles una solución al problema antes mencionado. Pues, en todo caso, se han de procurar enseñanzas, como la música, que no buscan la utilidad, sino conseguir una vida más placentera y feliz mediante ocupaciones adecuadas a la vida del hombre libre; siendo, en este sentido, una enseñanza “liberal y hermosa”. Por otra parte, también las enseñanzas útiles resultan necesarias, pero además de para poder ejercer los trabajos dignos, para poder acceder a enseñanzas superiores, así como para apreciar también la belleza en las cosas. Consecuentemente no siempre hay que buscar la utilidad, ya que eso “conviene muy poco a personas magnánimas y libres”. (Véase, respecto a todas estas ideas, en Aristóteles: *Política*, 1337b-1338b. Además, conforme con esa importancia de la educación musical para el cuidado del alma, establece el Estagirita unas líneas básicas que ha de tener toda correcta educación musical en 1339a-1342b).

³⁶² Véase así en Aristóteles: *Política*, 1334b.

³⁶³ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1332a-1332b; y en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1179b21-31.

instrucción mediante el razonamiento³⁶⁴. Y en cuanto a la extraordinaria capacidad formadora de los caracteres a través de las propias actuaciones, y, en este sentido, de los hábitos adquiridos, Aristóteles se manifiesta muy claramente: "...pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole (...) Desconocer que el practicar unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato"; y "también el injusto y el licencioso podían en un principio no llegar a serlo, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no está en su mano no serlo". Es decir, que las virtudes y los vicios se adquieren por el hábito que, al menos en principio, se produce al realizar las acciones propias de esa virtud o vicio de forma voluntaria³⁶⁵. Los hábitos resultan, en este sentido, capaces de formar de un modo decisivo el carácter de las personas. Así, una persona puede tener una mala naturaleza por que la tenga de manera congénita, pero también puede deberse a que su naturaleza haya sido deformada por unos hábitos perversos; y, contrariamente, una naturaleza con mala disposición puede resultar rectificada por unos hábitos adecuados³⁶⁶. No obstante, también es verdad que la pujanza de cada uno de estos factores en la formación definitiva del carácter de la persona es diferente. En este sentido, reconoce Aristóteles que precisamente la importancia de los hábitos es por su similitud a la naturaleza, ya que va formando y conformando a ésta paulatinamente, por lo que resulta más difícil de cambiar la naturaleza de una persona que un hábito adquirido³⁶⁷. Por eso aunque, como ya se estudió en el primer apartado, el ser virtuoso o vicioso requiere realizar las acciones virtuosas o viciosas con una especie de

³⁶⁴ Véase en Aristóteles: *Política*, 1334b y 1338b.

³⁶⁵ Véanse estas citas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1114a8-12 y 22-24.

En este mismo sentido es concluyente respecto al significado de virtud, y a su relación con los hábitos, el siguiente pasaje de Aristóteles: "sobre las virtudes en general hemos dicho, pues, esquemáticamente, en cuanto a su género que son términos medios y hábitos, que por sí mismas tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón. Pero las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio, pero su incremento no es perceptible, como ocurre con las dolencias. No obstante, como estaba en nuestra mano comportarnos de tal o de cual manera, son por ello voluntarios". (En Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1114b25-1115a3).

³⁶⁶ Véase una referencia a la posibilidad de tener una naturaleza mala por razones congénitas o como resultado de un hábito en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1154a32-34.

Y respecto a la posibilidad de rectificar una mala disposición de la naturaleza con hábitos adecuados, se puede observar un reflejo de esta concepción en un extraño pasaje de Aristóteles en el que al establecer entre las acciones que el tirano debería realizar a fin de conservar su régimen político el que actúe amablemente en la medida de lo posible mostrándose más como un administrador o un rey, indica que esa forma de comportarse hará que el carácter del tirano esté "bien dispuesto hacia la virtud o será bueno a medias y no malo, ni malo a medias". (En Aristóteles: *Política*, 1315b).

³⁶⁷ Véase en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1152a29-36.

voluntariedad que está fuera del alcance de los niños, sin embargo la adquisición durante la juventud, y ya desde la primera infancia, de los hábitos adecuados resulta de una importancia trascendental en la educación y la formación del carácter³⁶⁸.

Así, si, como ya se ha señalado, se considera que los niños tienen desde que nacen deseos y voluntad, acorde con el dominio que en ellos se da de la parte irracional del alma, es preciso extraer tres consecuencias. Primera, que la enseñanza para que adquieran los hábitos adecuados ha de empezar desde el mismo momento del nacimiento. Segunda, que estos hábitos habrán de tener como causa aquello por lo que el niño puede actuar, es decir por los placeres y los dolores; y como fin conseguir que el niño sienta placer y dolor de forma apropiada y por los motivos adecuados. Y tercera, que la estrecha unión entre los placeres y los dolores y la naturaleza de las personas, hace que ese aprendizaje que desde niños se hace de los hábitos correspondientes, se convierte, definitivamente, en un elemento de primer orden para determinar la actuación y el carácter de las personas³⁶⁹.

Por último, respecto a la tercera de las cuestiones antes planteadas, esto es, la relativa a quién podría acceder a esa educación; como observación general se puede apuntar que en los planteamientos de Aristóteles no se encuentra una defensa por la extensión de la educación, que quedaría, así, reducida a los niños y jóvenes varones, y de una clase social media-alta.

En una primera aproximación a los razonamientos del Estagirita parece que se determina una extensión de la educación conforme a la de la ciudadanía que se produce en los distintos regímenes políticos. Como antes señalaba, el legislador ha de procurar que todos los ciudadanos sean virtuosos, buenos y obedientes a las leyes; y así conseguir una ciudad en la que se ejerza la virtud, que se mantenga unida, y que conserve el régimen político conforme al que se legisla y conforme al que se educa también para su propio mantenimiento. Esto supone, por una parte, que las mujeres, al constituir la mitad de la población, resultan necesarias para el mantenimiento del régimen, y su educación conforme a él resulta pues igualmente imprescindible. Y, por otra parte, que

³⁶⁸ Véase al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1103b1-25; y en Aristóteles: *Política*, 1336a.

³⁶⁹ Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1104b4-16, 1119b5-15, 1172a19-26; y en Aristóteles: *Política*, 1334b.

Directamente relacionado con la educación a través de la adquisición de los hábitos apropiados se podría considerar a la imitación de los ejemplos con los que el niño está en contacto, a la que también Aristóteles reconoce una importante función en la formación del carácter. (Una buena referencia a la importancia de la imitación, puede verse en Aristóteles: *Política*, 1336a-1336b).

conforme se vaya aumentando la ciudadanía con los campesinos, los trabajadores manuales o los hijos de los esclavos, estos nuevos ciudadanos tendrían que recibir una educación conforme con su nueva condición.

Sin embargo, la realidad parece ser diferente. Es correcto que la educación resulta necesaria para alcanzar la virtud, pero también lo es que, por una parte, las aptitudes naturales limitan la posible participación de la virtud que se tenga; y, por otra, que determinadas actividades contrarias a la virtud imposibilitan, consecuentemente, su posesión. De este modo, así como no se puede entender que los esclavos por naturaleza pudieran ser virtuosos aunque se les intentase educar, tampoco las mujeres puedan ser virtuosas en la misma medida que los hombres, aunque recibiesen la misma educación. La inferior virtud de las mujeres supone su supeditación por naturaleza al dominio de los hombres, debiendo desarrollar las funciones que les sean propias, y conforme a ellas ser preparadas. Así, aunque no hay que olvidar en las leyes de la ciudad la regulación de los hábitos y la educación de las mujeres si se quiere formar correctamente la ciudad³⁷⁰, no parece que la misma educación que han de recibir los varones alcanzase a ser extensible a las mujeres³⁷¹.

Por otra parte, al entender que los trabajos que realizan los campesinos, obreros, artesanos, jornaleros y trabajadores manuales en general, les inhabilita para la consecución de la virtud, aunque sean considerados ciudadanos en las democracias, tampoco se puede entender que la educación que los mismos reciban sea equiparable a la educación propiamente dicha. Así, argumentando de forma paralela a como se realizaba al entender que si en las democracias se extendía la ciudadanía a estos sectores, se señalaba entonces que la virtud propia de los ciudadanos no podía ser la misma que la que se consideraba propia de los ciudadanos de los regímenes más perfectos. De la misma manera, si se ha de hablar de una educación de esos nuevos ciudadanos, no se podrá referir con ella a la educación propiamente dicha, que

³⁷⁰ Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1260b y 1269b.

Puede verse también una alusión a la necesidad de que las mujeres, como los hombres, ejerciten sus cuerpos conforme a "las actividades propias de los hombres libres" en Aristóteles: *Política*, 1335b.

³⁷¹ En este sentido, critica Aristóteles los planteamientos de Platón, pues le parece absurdo concluir, como aquel hace en *La república* al comparar a las mujeres con las hembras de los animales, que las mujeres pueden ocuparse de los mismos asuntos que los hombres; argumentando al respecto el Estagirita que las hembras de las otras especies animales no han de ocuparse de administrar la casa. Razonamiento que es conforme con el ya señalado según el cual cada persona de la casa participa de la virtud conforme a la función que ha de desempeñar, siendo el hombre el que por su superior naturaleza ha de mandar sobre la mujer, y que si se relaciona con la educación parece lógico inferir que las mujeres no necesitarán recibir la

corresponderá a la recibida por las clases superiores en los mejores regímenes políticos³⁷².

En todo caso, queda por aclarar qué tipo de educación, pública o privada, es defendida por Aristóteles. La respuesta, conforme con algunos de los razonamientos ya apuntados, sería que la enseñanza tiene que ser pública. Aunque se haya de dar una necesaria e importante participación a los padres.

Así, si conforme a lo ya expuesto, el legislador ha de cuidar de la educación para conseguir que los ciudadanos fuesen virtuosos, así como para la conservación del régimen político de la ciudad, está claro que la educación habrá de ser reglada. De esta manera, manifiesta Aristóteles la necesidad de que la educación sea pública. Así, los contenidos de esas enseñanzas habrán de establecerse por ley y oficialmente, pues esa es la única forma de que todos los ciudadanos reciban las mismas enseñanzas, y pueda formarse una ciudad unida con unos mismos valores y objetivos³⁷³. Y, por otra parte, también señala Aristóteles que los ciudadanos, para ser virtuosos, tienen que educarse

misma educación que los hombres, en cuanto que también sus funciones en la familia y en la sociedad serán diferentes. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1264b y 1260a, respectivamente).

³⁷² Véase al respecto en Aristóteles: *Política*, 1299b y 1317b.

De ese modo adquieren un sentido particular las siguientes observaciones, alguna ya aludida, de Aristóteles:

Así, la exclusión como materia de educación que el Estagirita hace de los conocimientos necesarios para los trabajos indignos de los hombres libres, entre los que hay que entender las ocupaciones asalariadas y similares, que embrutece a los que los realizan al imposibilitarles la práctica y el ejercicio de la virtud. Por lo que hay que entender no sólo que estos trabajadores no pueden ser virtuosos, sino también que la educación auténtica se contrapone a los conocimientos que se requieren para ejercer su labor. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1337b).

También, en este sentido, es interesante como al analizar Aristóteles la educación musical y cuales son las armonías y ritmos que convienen en la educación y cuales los que convienen para otros beneficios, como son la purificación y la diversión, señale que deberían hacerse distintas competiciones musicales para que se adaptasen a los diferentes públicos, ya que los ciudadanos libres y educados apreciarán una música que no apreciaría el público vulgar compuesto por obreros, campesinos y similares. De lo que se puede deducir que si estos últimos no han adquirido la capacidad para apreciar la buena música es porque no han recibido la educación apropiada; o, por mejor decir, la que realmente se podría considerar como educación. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1341b y 1342a).

Por otra parte, también resulta significativo que no considere a la inspección de niños para ser una de las magistraturas que se han de dar en todo caso en las ciudades; sino que entiende que es una de las que sólo se daría en las ciudades con suficientes recursos y preocupación por el buen orden para poder permitirse tenerlas. Es, en este sentido, una magistratura propia de las ciudades aristocráticas, pero no de las democráticas, en las que la pobreza de los padres hacía necesario que usasen a sus hijos para realizar el trabajo de los esclavos que no tenían; lo que parece indicar claramente que esos niños no podrían recibir una adecuada educación. (Véase respecto a la inspección de los niños y la regulación que hace de la misma como magistratura, en Aristóteles: *Política*, 1299a-1300a, 1322b-1323a, 1336a y 1336a).

Y, por último, si, como antes se señalaba, una de las medidas propia de las tiranías es la supresión de la educación y las escuelas, resulta significativo, aunque no sea necesariamente coincidente, que después observe Aristóteles que una de las coincidencias entre las medidas tiránicas y las democráticas es la indisciplina de las mujeres y los niños. (Véase en Aristóteles: *Política*, 1313a-1313b y 1319b, respectivamente).

³⁷³ Véase en Aristóteles: *Política*, 1337a.

conforme a unos hábitos adecuados; pero, dado que la adquisición de esos hábitos resulta en un principio penosa, para su efectiva consecución se hace imprescindible la regulación de la educación y las costumbres por ley, para que así desde la infancia se esté acostumbrado a observar las acciones apropiadas³⁷⁴.

Las capacidades que, en este sentido, se le reconocen al legislador serían enormes³⁷⁵. Siendo, en este sentido, que reconoce respecto a sus planteamientos sobre esa educación pública establecida y dirigida por el legislador, que ese tipo de educación sólo se da en Esparta y pocas ciudades más (entre las que, como se vio, no estaría Atenas); y, por eso, determina que en estas ciudades, en que lo mejor no se produce, los padres, al menos, deberían de hacer que la educación de sus hijos estuviese encaminada a la consecución de la virtud³⁷⁶. Sin embargo, esta reclamación de la enseñanza fuertemente regulada por las leyes, no creo que excluya la necesidad de una importante función educativa por los propios padres. En este sentido apunta argumentos ya señalados, como la defensa que Aristóteles realizaba de la familia (considerada como comunidad originaria, que se constituye por naturaleza, y que ejerce una función fundamental en la ciudad), así como la indicación de la crianza y la educación entre los máximos beneficios que, junto a la propia vida, el hijo recibía de sus padres³⁷⁷. Además habría que tener presente, que, en todo caso, la educación hasta los siete años se realizaba dentro de las casas. Sólo cumplida esa edad es cuando el niño debía asistir a las enseñanzas que eran comunes para todos, y que se entiende que eran impartidas en

³⁷⁴ Véase al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1179b31-35.

Aporta, en este sentido, el Estagirita otros dos argumentos a favor de esta educación regulada por ley. Por un lado, se apunta que debido a la ineludibilidad de la utilización de correctivos en la adquisición de los hábitos adecuados, resulta más conveniente la impersonalidad de las leyes; lo que evitará que el educando odie al educador. Por otro lado, se destaca como mientras la voluntad de cualquier padre no puede imponerse a la colectividad, sin embargo “la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia”; lo cual parece necesario si se entiende que la imposición de unos determinados hábitos supone que debe de haber detrás una voluntad que sepa distinguir los hábitos convenientes, la mejor manera de enseñarlos, y que esté respaldada por la fuerza. (Véanse estos dos argumentos en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180a14-25).

³⁷⁵ Así, con disposiciones que recuerdan demasiado a las de Platón, señala Aristóteles la atribución al legislador, si ha de conservar el régimen político, de poder para intervenir en la vida privada de los ciudadanos. De esta manera se regulaba, como antes se señaló, la actividad de las embarazadas, a fin de cuidar el cuerpo del feto; o para controlar las artes, o hasta el lenguaje que se habla. (Véase, al respecto, en Aristóteles: *Política*, 1308b, 1335b y 1336).

³⁷⁶ La educación en Esparta estaba dirigida rígidamente por las leyes, y a este hecho es al que se refiere Aristóteles. Pero no a la educación concreta que en Esparta se daba, y con la cual se mostraba crítico en numerosas ocasiones. Por lo que la alusión a la mejor educación, como la regulada por la ciudad pública y rectamente, no coincide con la espartana. (Véanse estas ideas en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180a26-33).

³⁷⁷ Véase esa alusión en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1161a15-18 y 1162a4-7.

las escuelas³⁷⁸. Siendo así que dentro de las casas, observa Aristóteles como se convierte en principal la actuación del padre para la educación de sus hijos; pues éstos, debido a los especiales vínculos que les unen a su padre, le serán dóciles por naturaleza y acatarán de este modo sus palabras y costumbres³⁷⁹.

³⁷⁸ Véase en Aristóteles: *Política*, 1336a-1336b y 1336b.

En relación con este asunto resulta interesante un pasaje de Aristóteles en el que dentro de una argumentación más compleja muestra con base en una escena de la vida real ateniense en la que se ve la dificultad de educar a los hijos de los ricos, la importancia tanto de la familia cuanto de la escuela en la educación de los niños. Así, señala que: "...los que tienen demasiados bienes de fortuna, vigor, riqueza, amigos y otros similares, ni quieren ni saben ser gobernados (y esto les ocurre ya desde el seno de la familia, cuando son niños; pues por el lujo, ni siquiera en las escuelas tienen la costumbre de someterse)". (En Aristóteles: *Política*, 1295b).

³⁷⁹ Véase así en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180a3-7.

Aristóteles también señala las ventajas que tiene la educación particular respecto a la pública: mientras que la pública, a través de las leyes, sólo puede establecer lo que es conveniente de forma general a todas las personas; sin embargo, en la particular, se puede adaptar esas condiciones generales a cada caso particular, viendo en cada uno lo que le es más conveniente y de qué forma se le ha de educar. Pero, si bien parece que esta argumentación la refiere, en un principio, a los padres; se ha de entender que, después, se extiende a los que directamente están en contacto con los niños. Y, en este sentido, supondría una muestra de la importancia que tiene el que la educación, que se ha de establecer con carácter general a través de las leyes de la ciudad, sea complementada después con la educación de los padres a los hijos, así como con la labor de los maestros, que atenderán, dentro de las directrices generales marcadas, a las peculiares necesidades de cada educando. (Véase al respecto en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1180b7-13).

